COLECTIA PANOPTIKON

Jean Baudrillard

PAROXISTUL INDIFERENT

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BAUDRILLARD, JEAN

Paroxistul indiferent / Jean Baudrillard; trad.: Bogdan Ghiu. Cluj-Napoca; Idea Design & Print, 2001.

96 p.; 23 cm. - (Panoptikon).

Tit. orig. (fre): Le paroxiste indifférent - entretiens avec Philippe Petit.

ISBN 973-85126-7-0

I. Ghiu, Bogdan (trad.)

316

JEAN BAUDRILLARD

PAROXISTUL INDIFERENT

CONVORBIRI CU PHILIPPE PETIT

Idea Design & Print
Editură
2001

© Jean Baudrillard
Le paroxiste indifférent - entretiens avec Philippe Petit.
Grasset, Paris, 1997

EDITORII COLECȚIEI
Ciprian Mihali
Alexandru Polgár

LECTOR
Alexandru Polgár

TRADUCERE ÎN LIMBA ROMÂNĂ
Bogdan Ghiu

DESIGN
Idea Design & Print, Cluj

COPERTA
Eugen Coșorean

ISBN 973-85126-7-0

"Paroxitonul", care în latineşte înseamnă,
literal, "penultimul", caracterizează,
în domeniul prozodiei, penultima silabă.
Paroxismul ar fi, prin urmare, momentul
penultim, adică nu acela al sfîrşitului,
ci cel exact dinainte de sfîrşit, exact înainte
ca nimic să nu mai fie de spus.

DESTINUL VALORII

Sfîrşitul economiei politice, noi l-am visat împreună cu Marx, în indistincţia claselor şi transparenţa socialului, conform unei logici ineluctabile a crizei capitalului. L-am visat, apoi, împotriva lui Marx, în contestarea postulatelor economiei – alternativă radicală, contestînd orice întîietate a economicului ori a politicului, în primă sau ultimă instanţă: economia politică abolită, pur şi simplu, ca epifenomen, învinsă de propriul ei simulacru, printr-o logică superioară. Astăzi, nici măcar nu mai este nevoie să visăm la acest sfîrşit. Economia politică dispare de una singură, sub ochii noştri, transformîndu-se într-o transeconomie a speculaţiei şi încălcîndu-şi propria-i logică (logica valorii, a pieţei, producţia, plus-valoarea, logica însăşi a capitalului), spre un joc de reguli flotante şi arbitrare, un joc al catastrofei. Economia politică va fi luat, astfel, sfîrşit, însă cîtuşi de puţin aşa cum ne-am fi aşteptat – exacerbîndu-se pînă la parodie. Speculaţia nu mai e plus-valoare, ci un extaz al valorii, lipsit de orice referinţă la producţie şi la condiţiile reale ale acesteia. Este forma pură şi vidă, forma expurgată a valorii, care nu se mai bazează decît pe propria-i revoluţie şi pe propria-i circulaţie orbitală. Tocmai destabilizîndu-se pe ea însăşi într-un mod monstruos, ironic într-o oarecare privinţă, scurtcircuitează, acum, economia politică orice alternativă. Căci ce se poate opune unei asemenea supralicitări, care recuperează, în felul ei propriu, energia potlatch-ului, a poker-ului, a propriei sale sfidări, şi constituie, într-o oarecare măsură, trecerea în faza estetică şi delirantă a economiei – fapt care constituie, efectiv, modalitatea cea mai neaşteptată de a-i pune capăt, mai originală, în fond, decît toate utopiile noastre politice? În faţa acestui salt mortal, poate, oare, teoria să efectueaze un dublu salt mortal pentru a-şi păstra avantajul?

Marea gîndire nietzscheeană a transvaluaţiei tuturor valorilor s-a văzut realizată exact pe dos, prin involuţia tuturor valorilor. Nu am trecut dincolo, ci efectiv dincoace de Bine şi de Rău, de Adevărat şi Fals, de Frumos şi Urît – nu într-o dimensiune a excesului, ci într-una a lipsei. N-a existat nici transmutaţie, nici depăşire, ci disoluţie şi indistincţie.

Am visat la o mutaţie transgresivă, excesivă a valorii. Ceea ce se realizează acum este, însă, o mutaţie regresivă, recesivă, involutivă. *Diesseits von Gut und Böse. Requiescat* Nietzsche.

Transmutaţiei, noi i-am substituit comutaţia valorilor, transfigurării lor reciproce – indiferenţa lor una faţă de alta şi confuzia lor. Transdevaluarea lor, într-o oarecare măsură. Actuala conjunctură de reabilitare a tuturor valorilor şi de comutare indiferentă a lor este tot ce poate fi mai rău. Nici măcar distincţia dintre util şi inutil nu mai poate fi practicată, ca urmare a excesului de funcţionalitate care antrenează contaminarea lor – moartea

valorii de întrebuinţare. Adevăratul dispare în mai-adevărat-decît-adevăratul, în prea-adevărat-ca-să-fie-adevărat - supremaţia simulării. Falsul se resoarbe în prea-fals-ca-să-fie-fals - sfîrşitul iluziei estetice. Iar pierderea răului este încă şi mai dureroasă decît pierderea binelui, iar pierderea falsului încă şi mai dureroasă decît pierderea adevărului.

Încercăm, astăzi, să reabilităm toate aceste valori una cîte una, dar ceea ce nu ştim să re-creem este electricitatea contradicţiei dintre ele. Valorile individuale, de pildă: le-am reabilitat, dar nu în tensiunea lor dialectică cu socialul, ci cu acelaşi titlu ca şi socialul, cu titlul de capodoperă aflată în pericol.

Vidate de această tensiune negativă, ele devin echivalente, substitutive. Transpar unele prin intermediul altora - binele prin intermediul răului, falsul prin intermediul adevăratului, urîtul prin intermediul frumosului, masculinul prin feminin, şi reciproc. Fiecare valoare se uită cruciş prin intermediul celeilalte. Strabism generalizat al valorii. Sîntem departe de o tensiune şi de o coliziune a valorilor, corespunzătoare unei creşteri în putere, aşa cum şocul dintre materie şi antimaterie corespunde unei eliberări definitive a energiei. Atunci cînd falsul recuperează întreaga energie a adevăratului, sau invers, este vorba de artă, de iluzie. Atunci cînd realul absoarbe întreaga energie a irealului, este vorba de ficţiune. Dimpotrivă, însă, atunci cînd adevăratul îşi pierde chiar şi energia inversă, aceea a imaginarului, este vorba de simulare, cu gradul cel mai de jos al iluziei. Cînd binele pierde pînă şi energia răului, avem de-a face cu treapta cea mai de jos a moralei.

Aşa stau lucrurile cu toate sistemele, inclusiv cu sistemele de valori, caracterizate prin pierderea referinţei şi prin depăşirea propriului sfîrşit. Trecînd dincolo de propria lor determinare şi de propriul lor principiu, ele devin metastatice, în sensul literal al oricărui proces biologic iradiind în întregul corp. Astfel, sexul nu se mai află în sex, politicul nu se mai află în politic, ci oriunde în altă parte, pretutindeni. Estetica însăşi este asemenea unui virus filtrant. Toate categoriile dispar în beneficiul unui soi de hipersincretism, de homeostazie şi de indistincţie.

Însă acest soi de suprafuziune liberă, de iradiere, de viralitate a valorii, la capătul căreia aceasta invadează, sau mai exact infectează totul printr-un proces epidemic irezistibil, să reprezinte, oare, o trecere dincolo de valoare, sau, dimpotrivă, semnul unei imposibilităţi a acesteia de a se auto-nega ca atare? Dincolo de valoare, noi ne aflăm oricum, cu actualele fluxuri bursiere şi cu deriva capitalurilor - ca să nu luăm decît economia. Să avem, însă, de-a face cu utopia realizată a valorii? Pare, mai degrabă, că valoarea a ales, şi ea, o strategie fatală, că s-a decis să treacă dincolo de propriile-i ţeluri, printr-o totală eliberare a energiei sale în vid, printr-o lichidare totală şi printr-o fugă înainte disperată.

Destinului valorii nu i se poate opune decît acela al formei. Toate formele s-au degradat, pe rînd, în valori, aşa cum diferitele forme de energie se degradează sub formă de căldură. Degradare în estetica înţeleasă

ca valoare, în morala înţeleasă ca valoare, în ideologia înţeleasă ca valoare. Însă formele înseşi se degradează, sfîrşind prin a se confunda, în sînul unui univers fractal, aleatoriu şi statistic, în indiferenţă şi echivalenţă, conform unei accelerări continue, asemănătoare mişcării browniene a moleculelor. Am pierdut, astfel, valoarea de întrebuinţare, apoi venerabila valoare de schimb, volatilizată prin speculaţie, şi sîntem, acum, pe cale de-a pierde pînă şi valoarea-semn în beneficiul unei etici a signalului indefinite, pe cale de-a pierde orice logică diferenţială a semnului în beneficiul unei circulaţii logiciele* nediferenţiate. Nici semnul nu mai este ce-a fost. Entropie fizică, entropie metafizică: toate valorile stau, acum, sub semnul entropiei, aşa cum toate diferenţele se află sub semnul indiferenţei. Tot ce-a mai rămas viu din semn va pieri prin echivalenţă. Tot ce-a mai rămas viu din sens va pieri prin insignifianţă. Şi tocmai pentru că nu mai ştim ce-i adevărat şi ce-i fals, ce-i bine şi ce-i rău, ce are valoare şi ce nu are; ne vedem obligaţi să stocăm totul, să înregistrăm totul, să conservăm totul, de unde o devaluare fără apel. Acumulăm, oare, la infinit pentru că nu mai există nici un criteriu al valorii, sau, dimpotrivă, tocmai pentru că ne-am apucat să stocăm, să acumulăm, să adăugăm real realului şi informaţie informaţiei orice valoare a devenit confuză şi indecidabilă? Chiar şi acest lucru este greu de decis.

Contra jocului diferenţiator al valorii, jocul dual al formei: reversibilitate şi metamorfoză. Formele nu diferă una de alta, sînt, toate, singulare şi incomparabile. Şi tocmai pentru că sînt incomparabile le trăim, asemenea limbajului, ca pe o catastrofă fericită – sau ca pe dualitatea incomparabilă a masculinului şi femininului, care nu există decît seducîndu-se reciproc, fără a se putea împăca vreodată. Nici activă nici pasivă, nici subiect nici obiect, nici singulară nici plurală: aşa este lumea dual şi reversibilă, care menţine, de la o formă la alta, o distanţă radicală şi o înţelegere secretă – o înlănţuire predestinată.

Metamorfoza însăşi este o catastrofă fericită: aceea, neîncetată, a unui sex în celălalt, a ideilor unele în altele, a tonalităţilor, cuvintelor şi culorilor. Aceea a umanului în inuman, şi, respectiv, de-a lungul ciclului total al aparenţelor, a formelor şi substanţelor: vegetal, mineral, animal, uman – şi, de ce nu, şi a altor forme, supraumane, acum cînd umanul nu mai reprezintă ultimul cuvînt al istoriei.

Ipotezei dez-iluzionate a valorii i se opune ipoteza, iluzionistă, a formei. Căci dacă toate valorile par a fi, conform unui proces irezistibil, pe cale de dispariţie, formele, în schimb, în vis cel puţin, par indestructibile. Iar capcana este de a vrea să salvezi cu orice preţ valorile, cînd pierderea fundamentală ar fi, de fapt, aceea a formelor.

---

* În original: *logicielle. Logiciel,* în franceză, este ceea ce în engleză se numeşte *soft (n. t.).*

CARTEA ÎNTÎI

De ce (nu) există nimic mai curînd decît ceva?

CAPITOLUL I

SFÎRŞIT DE PARTIDĂ

La începutul cărţii dvs., Iluzia sfîrşitului sau Greva evenimentelor *(1992), lăsaţi impresia că aţi concediat definitiv istoria, vorbiţi despre dispariţia istoriei, despre ideea că "istoria, sensul, progresul nu mai reuşesc să-şi găsească viteza de eliberare" şi că evenimentul, ca urmare a propulsării, prin informaţie şi media, în afara sferei sale originare, nu mai circulă prin memorii umane, ci prin memorii de ordinatoare. "Istoria", scrieţi dvs., "nu mai izbuteşte să se depăşească pe sine... ea implodează în actualitate".*

Un astfel de diagnostic nu condamnă, oare, din capul locului, orice speranţă de schimbare politică? În ce măsură ne permite el să scăpăm din lumea celor care nu cred în nimic şi par sortiţi să rumege la nesfîrşit acest nimic? Istoria este cea care s-a despărţit de dvs., sau dvs. sînteţi cel care îi semnaţi actul de deces?

Nici una, nici alta. În acel capitol, pe care l-am intitulat "Patafizica anului 2000", am plecat de la ideea că nu vom mai putea să regăsim istoria dinainte de apariţia informaţiei şi a mediilor de informare, că excesul de istorie şi excesul de evenimenţialitate anulează însăşi posibilitatea acţiunii istorice. Nu s-au înmulţit evenimentele, ci evenimentul în sine se vede, astăzi, multiplicat prin difuzarea lui, prin informaţie. Aş spune că tocmai pentru că totul a devenit, azi, istorie nu mai este posibil să credem în ea. Mentalităţile, viaţa cotidiană, sexualitatea, totul a fost istorizat. Prin exces, mai curînd decît prin rarefiere am pierdut, aşadar, conceptul şi sensul istoriei. Nu avem de-a face cu un sfîrşit al istoriei, în sensul lui Fukuyama, prin rezolvarea tuturor contradicţiilor ridicate de ea, ci cu o diluare a istoriei ca eveniment: punerea ei mediatică în scenă, excesul ei de vizibilitate. Continuitatea timpului, care reprezintă o modalitate de a defini istoria (ca să existe recurenţă posibilă de la o secvenţă la alta, trebuie să existe un trecut, un prezent şi un viitor, cu continuitate între ele), este din ce în ce mai puţin asigurată. O dată cu instantaneitatea informaţiei, nu mai există timp pentru istoria însăşi. Aceasta nu mai are timp să aibă loc, într-un fel sau altul. E scurtcircuitată. A face această constatare nu înseamnă, însă, a nu mai crede în nimic, aşa cum spuneţi dvs., ci a lua act de această retrocurbare a istoriei şi a încerca să-i dejoci efectele mortale.

La ce bun, atunci, a mai insista atît asupra ideii că "imaginaţia viitorului ne scapă"? Îţi vine să crezi că dezastrul e singurul sigur. Şi, apoi, prăbuşirea comunismului nu a fost un eveniment oarecare! Istoria europeană s-a

trezit efectiv din somnul ei dogmatic. Chiar dacă peisajul, după bătălie, în Balcani cel puţin, este cel puţin răvăşit...

O dată cu prăbuşirea comunismului, ne-am spus: "istoria reîncepe". Există, aici, o anumită formă de incantaţie, de halucinare a unei noi perspective. Istoria Europei centrale şi orientale a fost congelată şi, o dată decongelată, ea a apărut cu alt chip. Nu de reapariţia unei istorii *in progress,* cu viitor la cheie, a fost, aşadar, vorba. Ci de *revival*-ul unei istorii care a avut, deja, loc. O istorie-fantomă, care revine să bîntuie societăţile postcomuniste. "O rescriere în sens invers a întregului secol XX." Un colaj al reziduurilor istoriei. Cele două sisteme îşi schimbă reciproc reziduurile conform unei contaminări perverse, în spaţiul homeostatic al noii ordini mondiale. Libertatea decongelată din Est şi libertatea glorificată, muzeificată din Vest reprezintă cele două feţe ale aceleiaşi medalii. Iar evenimentele analoge, precum naţionalismul, pe care le vedem reapărînd, nu au acelaşi sens într-o istorie care se face şi într-o istorie care se des-face, într-o istorie ascendentă şi într-una a remuşcării.

Nu au acelaşi sens, dar au, totuşi, sens...

Evenimentele se ciocnesc şi se succed, dar nu dau naştere unor noi raporturi de forţă. Sînt împotmolite în trecut, în probleme depăşite. Problemele de ieri sînt prezente, dar nimeni nu ştie cum să le rezolve, şi nu există nici o posibilitate de a face loc vreunui eveniment nou. A existat, într-adevăr, iluzia unei perspective, în 1989, dar foarte repede s-a observat că protagoniştii acestui *happy-end* nu mai aveau nici o carte de joc în mînă. Am început, atunci, să reciclăm istoria, să trăim, din nou, filmul în sens invers...

Nu mai aşteptăm, astăzi, vreo relansare decît de la scadenşa simbolică a mileniului. Anul 2000 ca singurul non-eveniment fatidic. Aşteptare magică, ea însăşi milenaristă, a non-parousiei. În aşteptarea ei, toată lumea se chirceşte la pămînt – catalepsie crescîndă, catatonie colectivă –, cu ochii ţintă pe numărătoarea inversă. Acest suspans e, însă, vid: ca şi cum întregul secol XX s-ar goli de substanţă în aceşti cîţiva ani, ca şi cum şi-ar revizui în scădere toate exigenţele, pînă la şergerea chiar şi a urmelor istoriei sale.

Probabil, dar nu puteţi să negaţi că sistemul comunist a eşuat şi că prăbuşirea imperiului sovietic a avut efectiv loc!

Sistemul comunist şi Zidul Berlinului nu se prăbuşesc în afară, în semn de deschidere şi de libertate, ci înăuntru, în semn de dezintegrare, de deconstrucţie violentă – fără, însă, nici o consecinţă eliberatoare. Se autodistrug lăsînd loc golului – aşa cum se întîmplă la implodarea imobilelor. Tot ce eliberează această prăbuşire sînt germenii contagioşi ai prăbuşirii. Este, de altfel, ceea ce s-a petrecut cu URSS-ul: ceea ce a gravitat, sau ceea ce s-a transmis imediat plecînd de la acest eveniment au fost fermenţii delicvescenţei şi ai dispariţiei, pe care ţările din Est i-au exportat cu veselie spre Vest, în schimbul lor ele primind, imediat, fără nici cea mai mică nuanţă de libertate, dreptul de a beneficia de iradierea liberalismului şi a unui sistem de valori mult mai performant, tot atît de corupt, de decadent, însă, ca şi al lor. A fost un schimb de procedee. Prin care ne dăm

seama că Zidul Berlinului proteja Vestul de Est, şi invers. Şi că sistemul comunist apăra cel puţin ficţiunea valorilor occidentale. Fapt care i-ar putea face, pe unii, să spere într-o reabilitare sau întorcere a lui, sau în ceva asemănător - ca ultimă măsură de repolarizare a lumii.

Dar pînă una, alta, ce se întîmplă?

Cele două sisteme se contaminează reciproc. Unul îi transmite celuilalt tehnologiile şi pieţele sale, celălalt îi transmite opusului său poluarea, viruşii şi angoasele sale. Jocurile nu sînt, încă, făcute, dar cred că nu capitalismul a triumfat. Ci mondialul, dacă vreţi, cu preţul dispariţiei universalului, înţeles ca sistem de valori. Asistăm, desigur, la un soi de extindere a drepturilor omului şi a democraţiei, dar numai în măsura în care eficienţa acestora a dispărut demult. Nu mai sîntem într-un raport de forţă între două sisteme, ci într-un soi de competiţie negativă a cui va reuşi primul să domine propriile valori pentru a le lichida, este o cursă a lichidării.

Comunismul şi miraculoasa lui prăbuşire, în mărime naturală, adică la dimensiunile întregii istorii, reprezintă lichidarea socialului şi a politicului ca idee, ca valoare, ca utopie, în dezastrul utopiei înfăptuite. Nu la fel stau, însă, lucrurile şi cu Vestul: eşec, în mărime naturală, a utopiei realizate a fericirii? Prăbuşirea sistemului de valori occidental reprezintă corelativul exact al prăbuşirii sistemului de valori al comunismului din Est. Delăsarea occidentală, aceea a unei fericiri hrănite cu hormoni şi făini animale, acest extaz moale şi tehnologic, acest virus interactiv pe care noi îl pasăm Estului în schimbul deschiderii acestuia către spaţiul democratic, este încă şi mai rău decît contaminarea în sens opus, aceea a totalitarului, a controlului rigid şi al inerţiei birocratice. O corupere a vizibilului împotriva aceleia a ascunsului, a ocultului, a refulatului. Anul 1989 va fi marcat, astfel, începutul imensei contaminări reciproce a celor două lumi. Şi poate că decăderea, dezagregarea lumii capitaliste, a principiilor şi valorilor acesteia a precedat-o pe aceea a socialismului din Est. Poate că acesta nu a făcut decît să se alinieze la indiferenţa lumii occidentale faţă de propriile-i valori - nemaiavînd în fruntea lui nici o ideologie, nici o voinţă politică demnă de acest nume! Tot ce e diferit se vede, azi, obligat să capituleze în faţa universului nediferenţiat. E victoria entropiei, aceea a pieţei şi a democraţiei, care atrage irezistibil în direcţia unui schimbism generalizat al tuturor valorilor. De unde şi valul de revizionism al unei lumi occidentale conştiente de această irezistibilă degradare şi tentate, pînă la urmă, să restaureze tot felul de valori vechi şi respectabile (printre care şi aceea a comunismului) pentru a-şi salva propria identitate. Iată comunismul devenit, în sfîrşit, un umanism!

Ce este capitalismul, azi, pentru dvs.?

Habar n-am. Un soi de topire a universalului într-o stare de lucruri mondială. Un fel de echivalent general pur operaţional. Care nu mai comportă nici măcar valori opuse sau negative, precum revoluţia, caracterul nedemn al muncii etc. Vreme îndelungată, comuniştii au propus un sistem antagonic. Astăzi nu mai există nici un fel de sistem antagonic, pur şi

simplu pentru că nu mai există valori şi nici o gravitaţie a sistemului însuşi. Nu mai există decît o transcriere automată a lumii în mondial.

Ce diferenţă faceţi între universal şi mondial?

În cadrul mondialului, toate diferenţele dispar, se dezintensifică în beneficiul unei pure şi simple circulaţii a schimburilor. Toate libertăţile dispar în beneficiul unicei libertăţi a schimburilor. Mondializarea şi universalitatea nu merg mînă în mînă, ci mai degrabă se exclud. Mondializarea este aceea a tehnicilor, a pieţei, a turismului, a informaţiei. Universalitatea este a valorilor, a drepturilor omului, a libertăţilor, a culturii, a democraţiei. Mondializarea pare ireversibilă, în vreme ce universalul e mai curînd pe cale de dispariţie. Cel puţin aşa cum s-a constituit el ca sistem de valori la scara modernităţii occidentale, fără echivalent în nici o altă cultură. Nici măcar o cultură vie şi contemporană precum cea japoneză nu are un termen pentru a-l desemna. Nu există un cuvînt pentru desemnarea unui sistem de valori care se vrea la unison cu toate culturile şi cu diferenţele lor, dar care, în mod paradoxal, nu se gîndeşte pe el însuşi ca relativ şi se doreşte, în deplină ingenuitate, o depăşire ideală a tuturor celorlalte existente. Nu ne trece nici măcar o secundă prin minte că universalul ar putea să nu fie decît gîndirea particulară a Occidentului, produsul său specific, original, desigur, dar la fel de puţin exportabil, pînă la urmă, ca oricare alt produs de origine. Şi, totuşi, japonezii aşa îl văd, ca o trăsătură specific occidentală şi, departe de a se ralia la un concept abstract, ei sînt cei care, printr-o ciudată întoarcere, relativizează universalul nostru şi-l integrează în singularitatea lor.

De ce ţineţi cu orice preţ ca universalul să se dizolve în cultura particulară a unui popor? Sînt de acord cu dvs., că există o pagină neagră a moralismului raţionalist şi că trădarea universalului, denunţată de Benda în 1927, nu mai este la ordinea zilei, dar nu văd de ce reconstrucţia idealului Luminilor ar fi într-atît de imposibilă? După Adorno, există Habermas...

Orice cultură demnă de acest nume se pierde în universal. Orice cultură care se universalizează îşi pierde singularitatea şi moare. Aşa s-a întîmplat cu cele pe care noi le-am distrus asimilîndu-le cu forţa, dar la fel se întîmplă şi cu a noastră, în pretenţia ei la universal. Diferenţa este că primele au murit de propria lor singularitate, ceea ce constituie o moarte frumoasă, în vreme ce noi murim ca urmare a pierderii oricărei singularităţi, a exterminării tuturor valorilor noastre, ceea ce reprezintă o moarte urîtă. Noi considerăm că destinul oricărei valori îl reprezintă înălţarea la universal, fără a măsura riscul mortal pe care-l constituie această promovare: mai curînd decît o înălţare, este vorba de o reducţie, sau, mai precis, de o înălţare la gradul zero al valorii. Pe vremea Luminilor, universalizarea se făcea în sus, pe linia unui progres ascendent. Astăzi, ea se face în jos, printr-o neutralizare a valorilor, cauzată de proliferarea şi de extinderea lor indefinită. Aşa s-a întîmplat cu drepturile omului, cu democraţia etc.: expansiunea corespunde celei mai slabe definiri a lor, entropiei lor maxime. Gradul Xerox al valorii. Triumful gîndirii unice asupra gîndirii universale. Ceea ce se mondializează este în primul rînd piaţa, promiscuitatea tuturor schimburilor şi a tuturor

produselor, fluxul neîncetat al banilor. Din punct de vedere cultural, este o promiscuitate a tuturor semnelor şi a tuturor valorilor, pornografie adică. Căci tocmai succesiunea, difuziunea mondială a tot şi orice de-a lungul reţelelor, asta este pornografia. Nu e nevoie de obscenitate sexuală, e suficientă această copulaţie interactivă. La capătul acestui proces, nu mai există nici o diferenţă între mondial şi universal. Universalul însuşi se vede mondializat: democraţia, drepturile omului circulă la fel ca oricare produs mondial, asemenea petrolului sau capitalurilor. Ne putem, astfel, pornind de aici, întreba dacă universalul n-a sucombat, oare, deja propriei mase critice, şi dacă el a reuşit să se implanteze vreodată şi altundeva decît în discursul şi moralele oficiale. În orice caz, pentru noi, oglinda universalului s-a spart (am putea, într-adevăr, să vedem aici ceva de felul unui stadiu de oglindă al umanităţii). Aceasta reprezintă, poate, şi o şansă, căci în bucăţile acestei oglinzi sparte toate singularităţile revin la viaţă. Cele pe care le credeam ameninţate supravieţuiesc, cele pe care le credeam dispărute renasc. În spatele rezistenţelor din ce în ce mai aprige la mondializare, rezistenţe sociale şi politice care pot să apară ca un refuz arhaic al modernităţii cu orice preţ, se cuvine să descifrăm o mişcare originală de sfidare a dominaţiei exercitate de universal. Ceva ce depăşeşte economicul şi politicul. Un fel de revizionism violent cu privire la achiziţiile modernităţii, la ideea de progres şi de istorie – un fel de respingere nu numai a faimoasei tehnostructuri mondiale, ci şi a structurii mentale de identificare a tuturor culturilor, a tuturor continentelor sub semnul universalului. Această resurgenţă, dacă nu chiar această insurecţie a singularităţii poate îmbrăca forme violente, anomalice, iraţionale dacă o privim din punctul de vedere al gîndirii "luminate" – forme etnice, religioase, lingvistice, dar şi, la nivelul individului, caracteriale şi nevrotice. Ar fi, însă, o fundamentală eroare (exact aceea care se desenează în orchestrarea morală a discursului politic corect comun tuturor puterilor şi multora dintre "intelectuali") să condamnăm fără drept de apel toate aceste tresăriri ca fiind populiste, arhaice şi chiar teroriste. Tot ceea ce, astăzi, face eveniment se face împotriva universalului, împotriva acestei forme abstracte (inclusiv antagonismul ireductibil al Islamului faţă de valorile occidentale – tocmai pentru că reprezintă contestaţia cea mai vehementă a acestei modializări occidentale este Islamul, astăzi, inamicul public nr. 1). Dacă ne încăpăţînăm să nu înţelegem aceste lucruri, vom continua să ne epuizăm forţele într-o încleştare fără sfîrşit între o gîndire universală, sigură de puterea şi de îndreptăţirea ei, şi singularităţi ireductibile din ce în ce mai numeroase. Chiar şi în societăţile noastre aculturate la universal observăm că nimic din ceea ce a fost sacrificat pe altarul acestui concept nu a dispărut cu adevărat – a trecut, doar, în clandestinitate. Iar ceea ce se rejoacă, în sens invers, astăzi, este o întreagă istorie aşa-zicînd progresistă, un întreg evoluţionism cristalizat în jurul punctului său final, pe care, de altfel, l-am şi pierdut, între timp, din vedere. Această utopie e, azi, dislocată, şi dislocarea ei în profunzime este încă şi mai rapidă decît consolidarea ei prin forţă.

Această utopie dislocată nu este lipsită de asemănări cu ultimul om al lui Nietzsche. Este o utopie democratică standard, redusă la cea mai simplă expresie a sa...

Este tocmai iluzia democratică, iluzia ei congenitală. Ne aflăm în faţa unui dispozitiv complex alcătuit din trei termeni: mondializarea schimburilor, universalitatea valorilor şi singularitatea formelor (limbile, culturile, indivizii, caracterele, dar şi hazardul, accidentul etc. - tot ceea ce universalul, conform legii sale, recuză ca excepţie sau ca anomalie). Or, situaţia se schimbă şi se radicalizează pe măsură ce valorile universale îşi pierd din autoritate şi din legitimitate. Atîta timp cît se impuneau ca valori mediatoare, ele reuşeau (mai mult sau mai puţin) să integreze singularităţile ca diferenţe, într-o cultură universală a diferenţei. Acum, însă, ele nu mai reuşesc acest lucru, deoarece mondializarea triumfătoare face *tabula rasa* cu toate diferenţele şi cu toate valorile, inaugurînd o (in)cultură perfect indiferentă. Şi nu mai rămîne, o dată universalul dispărut, o dată impasul universalului atins, decît tehnostructura mondială atotputernică faţă în faţă cu singularităţile redevenite sălbatice şi livrate lor însele.

Universalul a avut şansa lui istorică. Astăzi însă, confruntate cu o nouă ordine mondială fără alternativă, cu o mondializare lipsită de drept de apel, pe de o parte, şi, pe de altă parte, cu deriva şi cu insurecţia tenace a singularităţilor, conceptele de libertate, democraţie, drepturi ale omului fac o figură dintre cele mai palide, nemaifiind decît nişte fantome ale unui universal dispărut. Pe care ne este greu să ni-l imaginăm renăscînd din propria-i cenuşă, cum la fel de greu este să ne închipuim şi că lucrurile s-ar putea aranja prin simplul joc al politicului - acesta fiind prins în aceeaşi dereglementare şi nemaidispunînd de alt fundament în afara forţei morale şi intelectuale. Jocurile nu sînt, cu toate acestea, făcute, chiar dacă *"rien ne va plus"* pentru valorile universale. Mizele, în golul lăsat de universal, au crescut în putere, iar mondializarea n-a cîştigat dinainte. În faţa puterii ei dizolvante şi omogenizante, vedem ridicîndu-se pretutindeni forţe eterogene, nu doar diferite, ci antagonice şi ireductibile.

Ţineţi cu orice preţ să demoralizaţi Occidentul?

Demoralizarea Occidentului face parte din istoria sa. N-am inventat-o eu. "Noua ordine sentimentală", aceea a dezafecţiei, a remuşcării, a societăţii victimale este prelungirea unei crize a sensului care a început în secolul al XIX-lea, o dată cu efectele negative ale revoluţiei industriale şi colonizării, şi care s-a prelungit de-a lungul întregului secol XX. De treizeci de ani, noi trăim în faza ei ultimă, sau mai exact în cea penultimă, adică în cea paroxistică. Mizeria celorlalţi şi catastrofele umanitare au devenit ultimul nostru teren de aventură.

Ceea ce numim "noua ordine mondială" nu mai are nimic de-a face cu un cîmp istoric. Este un fel de cîmp orizontal în care fiecare trebuie să-şi găsească marca proprie. Dacă nu reuşeşte sau nu vrea s-o găsească, va fi forţat să se înscrie în el. Din acest punct de vedere, "noua ordine mondială" este un concept integrist. Un integrism al vidului, dar cu atît mai feroce.

Falia esențială trece, azi, prin Islam, dar și prin inima fiecărei țări așa-zis civilizate și democratice, și, fără îndoială, prin adîncul fiecăruia dintre noi.

Să dezertăm Occidentul!

Oricum se impune să privim spre alte lumi decît lumea occidentală! Societățile subdezvoltate, sau în curs de dezvoltare, nu mai sînt ce erau, deoarece însuși conceptul de dezvoltare nu mai este ce-a fost. Prin chiar incapacitatea lor de a ajunge la un principiu democratic - economic și politic - coerent (dar chiar și societățile "avansate" n-au reușit acest lucru, iar ceea ce ele au pasat restului lumii nu este, în fond, decît o versiune ratată, varianta caricaturală a modelului), aceste societăți sînt, poate, prefigurarea unei stări de lucruri ulterioare în care toate societățile, inclusiv ale noastre, vor trebui să înfrunte prăbușirea acestor bune principii raționale. Această fatalitate reprezintă, prin urmare, o șansă, și, în acest sens, prin chiar confuzia lor, tocmai aceste societăți sînt de avangardă, nu societățile noastre occidentale, îmbuibate cu privilegiul lor tehnologic, ca și cu un evoluționism feroce și drept-cugetător, care le interzice să se mai gîndească și la altceva decît la supremația mondială a propriului lor model. Această supremație e doar virtuală - și trece, de altfel, în momentul de față, prin tehnicile virtualului (or tehnica, ca orice medium, este cu dublu tăiș, iar puterea virtualului este o putere virtuală).

Pe de altă parte, acest model se delabrează singur, agonizează, și nu mai este decît epava, sau umbra lui însuși. Sau este, mai curînd, asemenea omului care și-a pierdut umbra și a devenit transparent, iradiat de propria-i energie și infectat, în profunzime, de proprii săi viruși. *Pole-position*-ul acestor societăți e, deci, din punctul de vedere tocmai al evoluționismului de la care ele se reclamă, problematic și periculos. Ele asistă la resurgența tuturor singularităților și anomaliilor pe care au pretins că le-au redus la tăcere, și le vedem, astăzi, după chipul și asemănarea celor din Lumea a Treia (care, și din acest punct de vedere, le-au servit drept prefigurare), detracîndu-se economic și politic. Chiar și națiunile cel mai bine consolidate încep să se dezagrege (Corsica, Țara bascilor, Lombardia, Rusia, Canada; sfîrșitul împărțirii în două a lumii, oglinda disuasiunii o dată spartă, lasă locul diseminării generale, fractalității). Șansele viitoare aparțin, prin urmare, societăților adolescente, care nu au trecut prin economie și prin politic. Dar care pot să se acomodeze foarte bine cu tehnologicul, fără a se împovăra cu toate aceste categorii istorice, umaniste și raționale, altfel spus cu niște valori care oricum se întorc, astăzi, împotriva lor înșile, făcînd dovada propriei neputințe.

Cînd spuneți că "în majoritatea conflictelor actuale, nu este vorba decît de o 'violență homeopatică' polițienească lăuntrică sistemului", mie, unuia, mi-e greu să înțeleg. Cum puteți să vorbiți de violență homeopatică în cazul Irakului ori al fostei Iugoslavii?

Nu mai sîntem, cu aceste conflicte, în violența istorică, în sensul în care ea s-ar naște, dialectic, dintr-o istorie. Ceea ce domină este un model absolut de ordine și pace - homeostatic, dacă vreți, mai mult decît homeopatic.

Nu mai vrem să facem război, dar acționăm în numele datoriei de a resorbi orice dezordine posibilă. În Bosnia, americanii au paraşutat pacea exact la fel cum au paraşutat războiul în Irak. E un model telescopic al păcii şi al războiului, devenite, azi, indistincte, aşa cum bine a văzut Orwell. Faptul că există, sau nu, mii de morți, din punctul de vedere al acestei operațiuni de paraşutare este indiferent. Operațiunea din Golf ar fi putut să se desfăşoare fără nici un mort. Aşa cum a fost, de altfel, cazul de partea americanilor. Acest război a fost curat din punct de vedere tehnologic şi din punct de vedere conceptual. Dar el nu mai este război. Aceeaşi violență polițienească se manifestă, azi, atît în cazul păcii, cît şi în cel al războiului.

Istoria, ca şi războiul, dispare. "Neputința militară occidentală de a reacționa la agresiunea sîrbă este egală cu imposibilitatea de a pune în joc viața unui singur soldat", scriați într-una din cronicile dvs. din Libération, *în plin bombardament al oraşului Sarajevo. Poate că războiul nu mai este de viitor pentru Europa de Vest, dar să mai fie, oare, pentru Europa de Est?*

Violența este o relație de alteritate. Între Pentagon şi irakieni, întregul spațiu era ocupat de tehnică. Nu mai era loc pentru violența propriu-zis războinică. În Bosnia, violența este reală, teribilă, ambiguă. Şi nu este vorba doar de o veche poveste între nişte frați dușmani. Luată în bloc, ea reprezintă şi o formă de revoltă împotriva ordinii mondiale. Violența războinică nu este doar o simplă reînviere a trecutului, ea poate să exprime şi un soi de tresărire vitală, precum ura, împotriva unei "purificări" la nivel mondial şi în toate domeniile.

N-ar fi mai potrivit să vorbim de emergență decît de resurgență?

Sînt perfect de acord să considerăm războiul din Balcani în actualitatea lui radicală, aceea a mondializării şi a reacțiilor identitare pe care aceasta le provoacă. Exacerbarea națională, identitară, lingvistică, religioasă reprezintă, atunci, o formă de rezistență singulară. Nu se naşte sub semnul vreunui universalism. Nu caută să se organizeze. Singularitățile nu se organizează între ele, ci se înfruntă. Nu au vocația de a regăsi o mişcare ascendentă universală. Cred, chiar, că rezultă din dispariția universalului în spatele ordinii mondiale. Fiecare comunitate luptă, atunci, pentru un soi de excepție şi de singularitate. Făcînd din ea o regulă a jocului, eventual ucigătoare şi distructivă.

Cetățenia nu este o formă de vizare istorică?

Problema este de a şti ce anume ar putea să-i dea formă. Unde se situează noul echilibru dintre universal şi particular? Care ar fi sistemul de reprezentare capabil să asigure o formă de identitate respectuoasă față de universal?

De ce credeți că timpul mondial este singurul care poate să se instaureze?

Nu ştiu dacă e singurul care poate să se instaureze, dar îl văd venind şi instaurîndu-se. Acest timp a reuşit să facă dintr-o pluralitate echilibrată un monopol. Prin urmare, aceste frumoase idei cu privire la cetățenie, care pot fi împărtăşie de indivizi la fața locului, pe teren, sînt deja kidnapate, făcute

ostateci. Sistemul mondial ține, de altfel, foarte bine discursul universalist și pluralist, este discursul său oficial, și tocmai în spatele lui operează. Toate valorile pioase sau privitoare la cetățenie sînt în curs de lichidare. Acestor vechi valori și acestei utopii îndepărtate relative la universal, eu le prefer niște valori care se autorizează singure, cu de la sine putere, într-un soi de *acting out* existențial: "Exist. Sînt Cutare, deci exist", adică o afirmație de identitate, dar nu ca o constatare disperată, ci ca o provocare.

Dar identitatea nu este totuna cu singularitatea?

Efectiv, aceste reacții sînt căutarea disperată a unei oglinzi capabile să ofere o imagine de sine. În clipa de față, indiferent că este vorba de grupuri, de națiuni sau de indivizi, oamenii nu se mai bat împotriva alienării, ci împotriva unui fel de deposedări totale.

Atunci cînd niște mici națiuni se luptă pentru existență, în ce fel ar putea fi vorba de o deposedare?

Prin aceea că, deja, virtualmente, ele sînt condamnate. Sînt în reflux de identitate. Nu se mai află într-o luptă pentru o identitate ascendentă, pentru o suveranitate. Luptă cu spatele la zid, și pe o temă deloc glorioasă, căci identitatea este o valoare săracă, o valoare neutră. Ele se bat pur și simplu pentru a demonstra că există, sau chiar, uneori, asemeni armenilor, pentru a face dovada că nu mai există, că au fost masacrate.

Hai să zicem în cazul identității! Dar istoria?! La pagina 42 a cărții Iluzia sfîrșitului, *dvs. scrieți: "Noi nu mai facem istoria, ne-am împăcat cu ea și o apărăm ca pe o capodoperă aflată în pericol. Vremurile s-au schimbat. Avem, astăzi, o 'viziune' cu privire la Revoluție perfect pioasă, în termeni de drepturi ale omului – nici măcar nostalgică –: o viziune reciclată în termenii confortului intelectual postmodern. O viziune care permite eliminarea lui Saint-Just din* Dicționarul Revoluției. *'Retorică obosită', spune François Furet, istoricul perfect al regretului terorii și gloriei". Această viziune pioasă despre Revoluție se aplică și în cazul conștiinței istorice contemporane?*

Este pe cale de a deveni conștiința comună. Curățarea Revoluției franceze, constatarea că Revoluția a eșuat pentru că a sfîrșit în teroare, genul acesta de remușcare și de purificare retrospectivă a evenimentelor nu este altceva decît revizionism. Dar nu constituie cîtuși de puțin o excepție. Incredibil cît de mult ține, azi, totul de curățare! Muzeificarea evenimentelor, reabilitările, comemorările nu urmăresc, toate, decît o astfel de spălare a evenimentelor. Că puterea politică face acest lucru e treaba ei, dar faptul că există intelectuali, oameni care au fost actori ai evenimentelor care își permit luxul cinic de a practica o astfel de epurare e scandalos. Cunoașteți vreo țară care să nu fie rodul unor dezlănțuiri ale istoriei? Istoria nu e făcută doar din raționalitatea istorică. Societățile care nu și-au permis evenimente violente, excrescente, au rămas într-o ordine cataleptică. Ce vor aceste suflete duioase care vin să rectifice istoria? Fariseismul istoric îmi repugnă...

Ați fost, cu toate acestea, un intelectual angajat.

Mai curînd degajat. Intelectuali așa-zis angajați au avut foarte puțină influență asupra politicii, în ciuda reflecțiilor lor. Conceptul de istorie, așa

cum a început el să se generalizeze în secolul al XIX-lea, corespunde momentului în care începem să ieşim din el. Întotdeauna este la fel. În momentul în care un fenomen începe să fie intelectualizat, dispare din fapte. Cu Sartre, noi am putut să ne întreţinem un fel de noslagie, dar se terminase deja. Teoria "angajată" este, întotdeauna, o încercare disperată de a reconstrui ceva aflat pe cale de dispariţie.

Foucault considera că ar fi cu putinţă de stabilit un diagnostic al prezentului.

Diagnosticul nu mai are sensul obiectiv pe care-l avea la Foucault. Nu cred că acest diagnostic mai este posibil. Este, astăzi, posibil să faci o constatare obiectivă a lucrurilor? Mă îndoiesc. Oamenii de ştiinţă nu mai fac, practic, diagnostice asupra obiectului, care este insesizabil, ci eşafodează tot felul de ipoteze. Se poate face mai mult decît atît? Nu sînt sigur. Putem să analizăm situaţiile la fel de inteligent ca şi Sartre. Dar e un nivel al satisfacţiei intelectuale. Mai rămîne celălat nivel, al ipotezelor. Este o ipoteză interesantă aceea de a reconsidera istoria sprijinindu-te pe un concept generic? Nu cred.

Să zicem. Nu mai credeţi în istorie ca şi concept raţional, nu mai credeţi în promisiunile istoriei. Dar în critica lumii, în numele propriilor ei promisiuni, cum spunea Adorno, mai credeţi? Mai credeţi, precum Gilles Deleuze, "nu într-o altă lume, ci în legătura dintre om şi lume, în iubire şi în viaţă "?*

Lumea, considerată ca atare, nu are istorie. Are, în cel mai bun caz, un destin, dar pe acesta cum să-l cunoaştem? Cum să aflăm dacă ceea ce se află în joc este destinarea genului uman aşa cum s-a născut el la începutul istoriei sale, un gen uman căruia i se poate urmări genealogia, un gen uman aflat în necontenită ascensiune? Ceea ce s-a schimbat este faptul că mizele s-au deplasat de la nivelul genului la acela al speciei. În joc se află destinul speciei. Or, este mult mai greu să crezi într-un proiect al speciei. Şi în zilele noastre, nouă zecimi din umanitate sînt în afara istoriei, în afara unui sistem de interpretare şi de înscriere care a apărut o dată cu vremurile moderne şi care va dispărea. Istoria reprezintă un lux pe care şi l-au acordat societăţile occidentale. Este istoria "lor". Că toate acestea par, astăzi, pe ducă e o nenorocire pentru noi, însă această dispariţie lasă loc liber destinului, care dintotdeauna a reprezentat atributul celorlalte culturi. Celorlalte culturi nu le-a lipsit niciodată destinul, în vreme ce noi, în societăţile noastre occidentale, sîntem orfani de destin.

Bergson nu trebuia să se ocupe de şomaj şi de criza muncii, dar există, cu toate acestea, sindromuri sociale, cum ar fi dezintegrarea muncii şi a societăţii salariale, care sînt de ordinul unei mutaţii fără precedent. Nu reprezintă, oare, aceasta o nouă sarcină istorico-politică?

Capitalul şi munca nu au, oare, aceeaşi soartă? Mai putem noi, astăzi, să calificăm munca drept forţă productivă şi drept temelie a bogăţiei? Atîta

---

* In *L'image-Temps* (1985).

vreme cît munca a fost trăită de majoritatea oamenilor ca o alienare, mai era posibil s-o faci să joace un rol subversiv. Omul se lupta cu maşinile aşa cum putea. Se afirma despre ele că sînt alienante, şi omul încerca să se elibereze de ele. Însă în noua noastră logistică de interacţiune om-maşină nu mai e vorba de muncă. Omul şi maşina sînt, acum, în interfaţă. Nu mai există un subiect al muncii. Există operaţiune. Nu ne mai aflăm într-o situaţie de înfruntare transcendentă şi verticală. Ci, mai degrabă, într-o situaţie orizontală de funcţionare şi de reţea. Cineva care, astăzi, munceşte este aproape un cadavru de care nu putem să ne debarasăm. Sistemul, cu majusculă, ar vrea acest lucru, dar nu-l reuşeşte, şi muncitorii care suferă de pe urma acestei situaţii nu vor nici ei să renunşe la raţiunea lor de a fi. Ceea ce este cu totul paradoxal. Pe genericul de ansamblu, munca nu mai figurează, însă, ca o energie de ruptură şi nici măcar ca o sursă de bogăţie. Nu mai reprezintă decît o formă de revendicare identitară. Tehnologiile moderne, tot acest aparataj *high tech* nu mai reprezintă, propriu-zis, nişte extensii ale omului, aşa cum credea Mac Luhan. Omul este, acum, cel care devine un fel de extensie a sistemului logistic, şi atunci ce retur poate el să mai aibă? Cum mai poate el să se refere la propria-i muncă, din moment ce aceasta nu mai are nici o definiţie veritabilă? Nu mai există, cu adevărat, un preţ şi o valoare a muncii. Nici munca propriu-zisă nu mai poate fi evaluată cu adevărat, atît e de prinsă în reţele de conexiuni multiple, asemeni informaţiei. Este prinsă în această formă speculativă a muncii care e folosirea forţei de muncă *(l'emploi)*, care face obiectul unei cotări flotante şi nu, ca pînă acum, a unui contract social. Şi nu doar muncitorii se află în această situaţie. S-a terminat cu grupurile/subiecţii *à la* Sartre. Nici măcar capitaliştii, şefii, strategii nu se mai află în poziţia de subiecţi, şi nici măcar intelectualii. Se mulţumesc să joace rolul de prelungiri...

Paul Virilio, care e mai creştin decît dvs., consideră că intelectualii au datoria de a opune rezistenţă formelor mondiale de dominaţie. Ei se găsesc astăzi, spune el, în postura pictorilor care au rezistat fotografiei în secolul trecut. Nu sînteţi, în felul dvs., un rezistent care aşteaptă să treacă la atac?

Am lucrat multă vreme împreună cu Virilio, într-o deplină complicitate şi fără nici o problemă. Şi nu am văzut, în acea perioadă, nimic din creştinismul despre care pomeniţi. Faptul acesta mă surprinde, deoarece cărţile lui dezmint chiar şi posibilitatea unei morale a rezistenţei. Analiza ciberlumii făcută de el este intransigentă, inexorabilă, fatală, dacă pot spune astfel, o găsesc remarcabil şi deosebit de frumoasă. Nu cred, însă, în ceea ce el opune ciberlumii. Sper ca măcar el să creadă. El se plasează într-o poziţie apocaliptică, de profet anti-apocaliptic, perfect convins, însă, că răul total este foarte posibil. Asupra acestui punct, noi am sfîrşit prin a intra în divergenţă. Căci eu nu cred în această apocalipsă reală. Nu cred, oricum, în realism şi în nici un fel de scadenţă lineară a apocalipsei. La limită, dacă am putea să sperăm în acel accident total, ar trebui, mai degrabă, să-l grăbim decît să încercăm a-i opune vreo rezistenţă.

Însuşi evenimentul ca atare al virtualului constituie apocalipsa noastră, şi ne privează de evenimentul real al apocalipsei. Aceasta este situaţia paradoxală în care ne găsim, dar trebuie să mergem pînă la capătul paradoxului. Ceea ce, de altfel, Virilio şi face, chiar dacă-şi păstrează o linie de repliere.

Ce vreţi să spuneţi prin: "Trebuie să mergem pînă la capăt"?

Să recunoaştem că mişcarea sistemului însuşi este ireversibilă, că nu există vreun eşapatoriu posibil în logica sistemului. Aceasta este într-adevăr mondială, în sensul că a absorbit toate negativităţile, inclusiv rezistenţele umaniste, universaliste etc. "A merge pînă la capăt" înseamnă a lua act de această ireversibilitate şi a merge pînă la capătul posibilităţilor ei, pînă la sfîrşirea acestora. A o duce la saturaţie, pînă la punctul în care sistemul însuşi creează accidentul. Gîndirea contribuie la această accelerare, îi anticipează sfîrşitul. În aceasta constă funcţia provocatoare a gîndirii, fără nici o iluzie cu privire la funcţia critică sau la "angajamentul" ei, ci apăsînd pînă la capăt pe imaginaţia sfîrşitului.

De ce ţineţi atît de mult la noţiunea aceasta de ireversibilitate? E ciudat. Mondializarea economiei nu conduce irevocabil spre omogenizarea lumii, nu ne interzice şi să reconstruim politicul?

Putem oricînd să ne batem împotriva mondialului în numele universalului. Eu prefer înfruntarea directă între mondializare şi toate singularităţile antagonice. A menţine cu orice preţ medierile umaniste înseamnă a pune un obstacol în calea acestei înfruntări în întreaga ei radicalitate.

În ce măsură consideraţi că teoria dvs. reprezintă un răspuns just la încercarea mondializării?

Nu pretind aşa ceva. Nu pretind decît că teoria trebuie să anticipeze.

Trebuie să luăm act de această lichidare operată de sistem. Nu mai există răscumpărare a istoriei. Cred că mai fericit este să vizezi originalitatea radicală a unei situaţii. Gîndirea care decurge de aici are o şansă de a fi ea însăşi mai originală. Este opusul remuşcării. Judecata operată de lumea intelectuală este mult prea adesea una a remuşcării.

Obsesia dvs. i-ar fi plăcut foarte mult lui Witkiewicz!

Este adevărat că nu mai există istorie *in progress*. Trebuie, însă, să facem o deosebire între eveniment şi istorie. Istoria presupune o continuitate, un principiu explicativ. Ceea ce se întîmplă poate, în schimb, să fie contra istoriei, contra politicii. '68 mi s-a părut a fi o astfel de discontinuitate, şi un eveniment prevestitor în acest sens. De atunci, tot ceea ce face cu adevărat eveniment se face contra politicii şi contra istoriei. Am fost acuzat că aş fi de partea sistemului pretextînd că îi descriu efectele perverse. E fals: în spatele a tot ceea ce scriu există nu o speranţă, ci nişte evenimente ireductibile la logica involutivă a sistemelor mondiale. Numai analiza pioasă a evenimentelor e nihilistă. Orice analiză radicală este de un optimism fulgurant!

CAPITOLUL II

"O LUME ÎN PLUS"

"Nu mai ştim să rostim răul, nu ştim decît să proferăm discursul drepturilor omului", scrieţi în Transparenţa răului. *Căutarea sfîrşitului răului, urmărirea abolirii lui definitive, diferit moştenită de mişcarea comunistă şi de cea nazistă după Alain Besançon*, este pe cale de a cangrena societăţile democratice! Suprimarea răului, eradicarea violenţei a devenit, şi ea, visul nemărturisit al democraţiilor. Ce înseamnă, pentru dvs., "a putea să spui răul"? A-l desemna, a-l numi, a-l recunoaşte ca atare?*

A-l desemna ca obiect localizabil, nu cred. Pentru aşa ceva ar trebui să te referi la un sistem de valori, or răul e mai degrabă o formă decît o valoare. Nu definesc răul într-un sens moral şi nici, de altfel, într-unul imoral. Mai înainte de a fi o imoralitate, răul este un principiu antagonic. Din viziunea religioasă asupra răului se poate, totuşi, păstra ideea de negaţie, de iluzie, de distrugere. Din acest punct de vedere, răul este un agent de dez-legare. În fapt, binele constă în opoziţia clară dintre bine şi rău, iar răul în indistincţia dintre cele două. Atîta timp cît binele şi răul îşi pot schimba locul, unul fiind legat dialectic de celălalt, sîntem în universul binelui. Răul este fie dincoace, fie dincolo de opoziţia dintre bine şi rău. Sau, în fine, binele nu este decît partea vizibilă a aisbergului, din care nouă zecimi, cele scufundate în apă, ar reprezenta partea răului. Între cele două n-ar exista, prin urmare, o diferenţă de substanţă, ci numai una de vizibilitate şi de transparenţă.

"Tot ceea ce se curăţă de partea sa blestemată îşi semnează propria condamnare la moarte. Aceasta e teorema părţii blestemate. Energia părţii blestemate, violenţa părţii blestemate este aceea a principiului răului", se poate citi la pagina 99 din Transparenţa răului. *În măsura în care societăţile noastre se încăpăţînează să dorească izgonirea răului ca şi cum ar fi vorba de un microb, ele se expun riscului, spuneţi dvs., "unei catastrofe prin reversie totală, la fel cum orice corp care-şi vînează şi elimină germenii, bacilii, paraziţii, inamicii biologici se expune riscului metastazei şi cancerului, adică al unei pozitivităţi devorante a propriilor sale celule...". Ce diferenţă de fond există între partea blestemată în viziunea lui Bataille** şi partea blestemată în viziunea lui Baudrillard?*

---

* In *La falsification du bien. Soloviov et Orwell*, Paris, "Commentaire", Julliard, 1985.

** Cf. Georges Bataille, *Partea blestemată*, traducere şi postfaţă de Bogdan Ghiu, Iaşi, Institutul European, 1994 *(n.t.)*.

În optica lui Bataille, partea blestemată este ceva ce nu se poate schimba conform schimbului convenţional şi trebuie, aşadar, să fie sacrificat pentru regăsirea unei forme de echilibru funcţional. Societăţile primitive au, astfel, două cicluri, două niveluri. Există, pe de o parte, schimbul banal, şi, pe de altă parte, ceea ce se petrece în cadrul ciclului sacrificial, despre care Bataille spune că se cheltuieşte în van (ceea ce nu este total adevărat, dat fiind că tocmai acest lucru restabileşte echilibrul). Există un excedent fantastic, provenit de la soare sau din dragoste, şi această energie trebuie cheltuită. Atunci cînd nu se mai reuşeşte punerea ei în joc, grupul se află în pericol. Problema este că, în societăţile noastre, noi nu mai putem spune răul, nu mai cunoaştem utilizarea sacrificială a acestei părţi blestemate, ceea ce corespunde faptului că producem prea mult, că există prea multe semne, bunuri, bogăţii şi poate chiar indivizi. Bataille continuă să fie funcţionalist în măsura în care această parte blestemată, o dată trecută în ciclul sacrificiului, permite unei societăţi să se reproducă, să se perpetueze. Această idee a prilejuit interpretări dintre cele mai vulgare. S-a putut, astfel, afirma că, în societăţile de consum, risipa este echivalentul potlatch-ului, şi din tot ce nu avea raţionalitate economică s-a făcut un fel de parte blestemată. Se poate face din inconştient partea blestemată a sufletului omenesc etc. În ceea ce mă priveşte, prefer să rămîn la ideea că ea se află la baza principiului răului şi a excentricităţii acestuia.

Atunci cînd spuneţi că "există prea multe bogăţii...", să însemne, oare, că în sistemul dvs. de gîndire nu este loc pentru ceea ce Paul Ricoeur numeşte o etică a solidarităţii? Există prea mulţi copii care mor de foame, prea mulţi săraci?

Problema este dacă mizeria nu este dublată, cumva, de o etică a solicitudinii, care n-ar face decît să dubleze mizeria – aşa cum se întîmplă, în era nietzscheeană a suspiciunii, cu orice valoare morală. Noi nu mai rostim decît discursul mizeriei, şi comunitatea internaţională se preface că se mobilizează, însă exterminarea îşi urmează cursul. Sîntem în maledicţiune fără s-o ştim, angajaţi într-un proces de dispariţie colectivă ai cărui actori involuntari sîntem. Fapt e că creşterea societăţilor noastre derivă către o formă de excrescenţă şi de descalificare morală pe care nimeni n-o poate controla. Sîntem din plin în această cultură excesivă a producţiei materiale, dar acest lucru nu-i suficient pentru a face din ea o parte blestemată. Atotexcrescenţa nu dă loc sacrificiului, ci doar deşeului. Ca să existe sacrificiu, trebuie ca lucrurile să fie redate răului *(mal)*, nu doar nenorocirii *(malheur)*. Trebuie să luăm partea bună din ceea ce e inuman, dintr-o formă inumană pe care noi, astăzi, nu mai vrem, cîtuşi de puţin, nici s-o acceptăm şi nici s-o recunoaştem – şi fără asta cădem într-o dezumanizare totală, ca urmare a ştergerii acestei relaţii necesare dintre uman şi inuman. Vedem atîtea suflete frumoase erijîndu-se, astăzi, în profeţi ai mizeriei, pe nimeni, însă, care să spună răul. Or, umanul nu transpare într-un mod emoţionant şi misterios decît prin intermediul celor privaţi de el. Gîndirea despre uman nu poate veni decît din altă parte, nu de la el însuşi. Inumanul este

singura lui dovadă. Atunci cînd umanul vrea să se definească pe sine excluzînd, tocmai, inumanul, cade în derizoriu. Atunci cînd pretinde a-şi realiza propriul concept în umanism şi în umanitar, el cade imediat în violenţă şi în ridicol. Gîndirea nu-şi are locul decît la confiniile umanului, la limita asimptotică a inumanului: umanul ascuns ironic în spatele inumanului, şi invers: inumanul privind, ironic, cruciş prin intermediul umanului, asemeni obiectului privind, ironic, cruciş prin subiect. Transparenţă a răului.

Pentru o astfel de apărare şi ilustrare a răului, opus nenorocirii, te vezi taxat imediat drept iresponsabil, drept reacţionar, drept nihilist. Or, a spune răul nu înseamnă decît a spune, cu titlu de ipoteză, că principiul lui este pe cale să se realizeze, în pofida tuturor şi cu complicitatea tuturor. Înseamnă a spune transparenţa răului, a denunţa toată această denegare a părţii blestemate şi a evidenţei răului, această denegare a inumanului.

Problema este că această teoremă se sprijină pe ideea că principiul răului este coextensiv cu energia sa. Vi s-a întîmplat să daţi exemplul New York-ului ca arhetip de supravieţuire non-negativă, ca model de principiu energetic al supravieţuirii, în care fiecare, de la drogaţi pînă la golden boys, *face parte din supravieţuirea generală a oraşului. În măsura în care nu este vorba de o energie pozitivă - căci, după dvs., adevărata energie provine din disoluţie -, să însemne, oare, acest lucru că creşterea în putere a părţii blestemate este ireversibilă?*

Să spunem că ireversibilitatea acestei creşteri şi a acestei cheltuiri este răul însuşi. Exponenţialitatea însăşi este un maleficiu, o fatalitate. Sau, mai curînd, o parodie a părţii blestemate şi a fatalităţii. Căci ceea ce este pe cale de a ni se întîmpla în mod inexorabil nu este fatalul. La ce avem noi dreptul, o dată cu mondializarea, ar fi mai degrabă "viralul", o excrescenţă a banalului. Mondializarea este realizarea automată a lumii, scrierea automată a lumii. "Fatalul" este exact opusul, este faptul că sistemul se devoră pe sine, că produce, prin ireversibilitatea lui, un soi de reversie totală a lucrurilor. Ceea ce e fatal şi, deci, fericit este iluzia sistemului în legătură cu el însuşi. Fatalul, în acest sens, este opusul acestei întreprinderi de perfecţionare a lumii, de automatizare, de tehnologizare, care merg mînă în mînă cu traiectoria irezistibilă a binelui, a unei lumi curăţate de moarte, de negativitate, a unei lumi operaţionale.

Să luăm exemplul revizionismului şi al negaţionismului evocate de dvs. Ce anume nu se poate spune despre aceşti doi monştri?

Ideea că exterminarea nu a avut loc este, evident, inacceptabilă. Dar şi modul de gîndire opus, care este, azi, dominant şi care spune că negaţionismul e imoral, reprezintă un contrasens. Firește că, din punct de vedere istoric, negaţioniştii greşesc, în sensul în care ei doresc să stabilească un adevăr istoric diferit. Dar propoziţia lor, privită ca fapt de enunţare, se cuvine, totuşi, descifrată. Simplul fapt că ea este posibilă înseamnă că în timpul nostru real, acest timp istoric al Holocaustului nu mai există şi că el este cu neputinţă de resuscitat într-o memorie vie, pur şi simplu pentru

că noi nu ne mai situăm în acelaşi timp. Mai rău decît faptul de a spune că Holocaustul n-a existat este acela de a trebui să-l dovedeşti cu probe şi de a fi nevoit să-i aperi existenţa asemeni unui adevăr moral, ba chiar ideologic şi politic.

Claude Lanzmann a reuşit să arate procesul de exterminare. Dvs. spuneţi în acelaşi timp: "Auschwitz-ul şi exterminarea" nu pot fi ispăşite, şi Auschwitz-ul nu mai face parte din actualitatea noastră. Nu se ascunde o contradicţie aici?

Auschwitz-ul poate fi reactivat, rememorat în termeni de arhivă, muzeificat, oferit spre consum într-o inactualitate, a noastră, în care totul trece şi dispare în instantaneitatea timpului real. Aceasta este fatalitatea noastră. În această sferă, propoziţia lui Faurisson poate fi avansată, sau, cel puţin, condiţiile de posibilitate ale unei astfel de propoziţii există azi. Şi aceasta pentru că însăşi definiţia evenimentelor trecute se schimbă şi pune probleme. Cînd afirmi asta, eşti acuzat că iei partea răului şi că îl spui. Şi nu poţi să spui răul fără să treci, în ochii gîndirii dominante, care este aceea a binelui, drept un trădător şi un impostor. Cu toate acestea însă, este cît se poate de adevărat că memoria a fost abolită, ca atîtea alte lucruri, de structura timpului real şi că este inutil să ne revoltăm împotriva acestui fapt în numele unei morale a istoriei.

Să continuăm pe aceeaşi temă. Tot în Transparenţa răului, *la pagina 96, se poate citi: "Tocmai pentru că, astăzi, noi am dispărut din punct de vedere politic şi istoric (aceasta-i problema noastră!) vrem să facem dovada faptului că am murit între 1940 şi 1945, la Auschwitz şi Hiroshima - aceste două repere sînt, cel puţin, o istorie forte.Tot aşa cum armenii se străduiesc să facă dovada faptului că au fost masacraţi în 1915, dovadă inaccesibilă, inutilă, vitală însă, într-o anumită privinţă. Tocmai pentru că filosofia a dispărut astăzi (aceasta-i problema ei: cum să trăiască în stare de dispariţie?) trebuie ea să facă dovada faptului că a fost definitiv compromisă de către Heidegger, sau făcută să fie afazică de existenţa Auschwitz-ului". Personal, aş fi ceva mai nuanţat decît dvs. asupra ultimului punct, dar să trecem. Mi-ar plăcea să-mi precizaţi ideea dvs. de dispariţie. Pentru că trăim la ora "timpului real", sub tirania acestuia, există dispariţie, sau pentru că timpul real este destinul nostru?*

Timpul real reprezintă, azi, modul nostru de exterminare. Echivalent cu oricare altul. Nu este la fel de sîngeros, dar este o formă a inumanului. Soluţia finală a existat la Auschwitz, dar ea apare şi în filmul *Holocaust,* care retrasează povestea şi dă, deci, iluzia memoriei. Atunci cînd adăugăm remuşcare şi bună conştiinţă morală unui eveniment traumatic, noi nu facem altceva decît să-l sancţionăm întrucîtva şi să-l privăm de energia lui de ruptură. La fel se întîmplă şi cu Hiroshima. A existat o expoziţie cu fotografii ale oraşului dinainte de bombardament, cu fotografii ale oraşului distrus de bombă şi cu Hiroshima astăzi. Or, este adevărat că Hiroshima este un oraş revenit la viaţă, dar ştergerea lui definitivă trece şi prin această nouă Hiroshima. Evenimentul traumatic a fost spălat. Toate stocurile de

arhivă sînt nişte mijloace de spălare. Evenimentul se îndepărtează definitiv de noi prin chiar mijloacele pe care noi le avem la dispoziţie pentru a ne reaminti de el. Este o formă de fatalitate. Cine, însă, poate fi făcut responsabil? Cu toţii sîntem complice.

Care este conţinutul exact pe care îl daţi acestui timp real?

Dacă vrem să dăm un sens acestei expresii contradictorii (deoarece timpul real aboleşte orice dimensiune reală a timpului), acesta ar fi posibilitatea de a actualiza totul pe loc, în orice moment. Timpul real este timpul realizării imediate, al difuziunii planetare, al acţiunii la distanţă. Ceea ce aboleşte orice secvenţă prezent/trecut/viitor şi, deci, orice consecuţie. Timpul real este un fel de a patra dimensiune, în care toate celelalte sînt abolite. Viitorul e absorbit, pentru că el are deja loc în timp real. El nu are, deci, timpul de a avea loc. Iar în ceea ce priveşte trecutul, acesta nu mai are timp să fi avut loc. În fine, prezentul nu este, vreodată, decît acela al ecranelor. Timpul real e, prin urmare, un fel de a patra dimensiune, aceea a virtualului, care s-a substituit realului şi care constituie realizarea lui absolută. Nici o posibilitate, aşadar, pentru real să-şi facă apariţia, dat fiind că există precesiunea virtualului, aşa cum pe vremuri exista o precesiune a modelelor şi a simulacrelor. Realul este, în fond, o stare instabilă. Întotdeauna, desigur, el a fost o stare instabilă, care s-a bucurat, însă, vreme de două secole, de o conjunctură favorabilă: aceea în care exista posibilitatea de a produce aceleaşi efecte pornind de la aceleaşi cauze. Toate acestea au fost deconstruite. Raportul cauză-efect a devenit indiscernabil, şi poate chiar s-a inversat. Între condiţiile iniţiale şi condiţiile finale, noi nu mai ştim, azi, ce se întîmplă. Acesta este, într-o oarecare măsură, timpul real: ciocnirea polilor opuşi ai viitorului şi trecutului, ai subiectului şi obiectului. Ciocnirea dintre o întrebare şi un răspuns. Aceasta face masă şi, deci, se anulează. Este o realitate de nedepăşit nu doar în ştiinţe, ci în alcătuirea generală a existenţelor noastre.

Admiteţi, totuşi, că scrisul poate fi una dintre formele de rezistenţă la timpul real?

Nu există, în orice caz, nimic mai contrar gîndirii şi scrisului decît operarea lor în timp real pe ecran sau pe ordinator. A scrie se bazează pe separaţia strictă dintre ecran şi text, dintre imagine şi text. Este nevoie de o privire, de o distanţă. Chiar şi cu maşina de scris, eu văd încă pagina, am un raport fizic cu scrisul. În vreme ce, pe ecran, chiar şi atunci cînd este vorba de un text, noi ne aflăm în domeniul vizualului (care nici măcar nu este o imagine sensibilă, ci un soi de realitate virtuală a gîndirii şi scrierii). Ne aflăm scufundaţi într-un raport interactiv şi chiar intersenzorial. Or, scriitura nu este niciodată o interacţie. Ea este nu numai o rezistenţă la timpul real, ci şi altceva: o singularitate. N-aş face, totuşi, din ea, precum Virilio, o rezistenţă, o apărare a vechii lumi şi a încetinelii. Scrisul este, mai curînd, o formă de singularitate, un lucru care nu se supune. Un alt fel de joc, în sensul în care el reprezintă inventarea unei alte lumi, antagonice. Nu apărarea unei lumi care va fi existat, o apărare a cărţii, a sensului şi a culturii ca valori.

Scrisul are o acţiune mult mai ofensivă. El face eveniment într-o lume în care nu mai există eveniment, dat fiind că totul stă în programare. Scrisul este un act, nu de rezistenţă, ci ireductibil la modul general de funcţionare. Mai există şi alte lucruri care îndeplinesc această funcţie.

Dacă vorbiţi despre inventarea unei alte lumi, să însemne, oare, că lumea nu este totalmente pierdută?

Aş spune, ca Rimbaud, că noi nu mai sîntem în lume. O dată cu edificarea unei lumi paralele şi virtuale, care s-a substituit lumii noastre, noi nu mai sîntem în lume. A fi în lume a devenit o eventualitate puţin probabilă. A spune, pur şi simplu, "exist" nu este ceva serios. A fi în lume nu înseamnă a fi prezent la lume, şi nici a fi identic cu sine. Ci a te baza pe complicitatea, absenţa, iluzia, distanţa faţă de lume.

Plăcerea de a vă juca cu limba pare a creşte pe zi ce trece!

Această formă nu este, tocmai, o formă familiară de care se uzează şi se abuzează, ci ceva straniu şi care se cere sedus. Nici vorbă să faci pe prostul pe spinarea ei. Trebuie să o surprinzi şi să te laşi suprins de ea.

Sînteţi, prin urmare, de acord că este posibil să "reîncepem a cuvînta". Ce nu înţeleg este de ce refuzaţi acest lucru lui Primo Levi, lui Robert Antelme, întregii acestei literaturi a lagărelor, a cărei măreţie este tocmai aceea de a fi exhumat durerea celor dispăruţi şi de a le fi permis supravieţuitorilor să ne transmită sfîşierea lor!

Eu nu refuz nimic nimănui. Există istorisiri care nu participă la "spălarea" despre care vorbeam. Ele fac parte organic din eveniment. Sînt urme încă actuale ale evenimentului. Eu nu spun decît că ne aflăm într-o lume în care devine necesar să faci dovada a ceea ce s-a întîmplat, ceea ce este paradoxal, iar această dovadă este, din nefericire, din ce în ce mai imposibil de făcut. Acest fapt, inacceptabil dacă vreţi, trebuie interpretat. Sîntem prizonierii unui sistem care nu ne mai permite să surprindem o obiectivitate, o istoricitate a lucrurilor. Asta e! Dacă e, totuşi, ceva de făcut, nu este cîtuşi de puţin vorba de a nega negaţionismul, de a-l expluza cu ajutorul unei bune conştiinţe.

Dacă nici un jurnalist n-ar fi vorbit despre cartea lui Garaudy, editată de La Vieille Taupe, nimeni n-ar fi citit-o. Cum priviţi acest lucru?

Ar trebui făcut un proces al tuturor mijloacelor de informare. Demersul lor nu este unul ideologic, ci funcţional. Iar modul lor de funcţionare, în timp real tocmai, tinde să propage această inactualizare a memoriei. Ele îşi fac treaba. Cît despre a şti ce s-ar fi întîmplat dacă ele n-ar fi scos nici o vorbă despre Garaudy, o astfel de întrebare ţine de gîndirea magică. *Media* vorbesc, de asta sînt făcute. Transmit virusul. Sînt virusul. Ceea ce face ca ele să exercite o fascinaţie extraordinară prin tot ce e catastrofă, accident, violenţă etc. Magia neagră reuşeşte cel mai bine.

Toate tehnologiile virtuale propagă indecidabil. Dar, oare, tehnologiile virtuale sînt cele care propagă indecidabil, sau universul nostru indecidabil e cel care fabrică tehnologiile virtualului? E indecidabil! La fel stau lucrurile şi cu *mass-media:* ele nu sînt responsabile, ele propagă iresponsabilitatea,

care constituie, astăzi, modul nostru de solidaritate colectivă. Cetăţenii nu decid în mod conştient să se uite la televizor. O fac printr-un fel de atracţie, de vertij. Fiecare este un punct intermediar în circuit, sau în acest inel al lui Moebius care e informaţia. Părerea mea este că toată această maşinărie virtuală nu are ca dimensiune reală informaţia, cunoaşterea sau întîlnirea, ci o veleitate de a dispărea. Tot ceea ce ne oferă noile tehnologii este un tip de imagini în care noi ne cufundăm, avînd posibilitatea de a le modifica. Cum să mai crezi că se poate intra într-o imagine video ca să faci ce vrei din ea şi că mai există, încă, fapte, evenimente, valori capabile să reziste acestei imersiuni electronice? Totul va intra în această adevărată cutie de izolare senzorială pe care le reprezintă ecranele şi reţelele.

Spuneţi că nu mai sîntem într-o lume în care se face dovada a ceva. În acelaşi timp însă, noi ne petrecem vremea căutînd responsabili şi vinovaţi. Afacerea sîngelui contaminat e doar un exemplu posibil...

Este ceva reacţional. O reţea este făcută pentru a trimite de la un element la altul. Nu există posibilitate de stopare. E viral. Nu există nici oprire pe responsabilitate, nici stop-cadru. Tot ceea ce circulă antrenează imposibilitatea unei adevărate identificări a unui actor cu actul său. Ne chinuim să găsim secvenţe coerente, cauze şi efecte. În ansamblu privind, însă, lucrurile, nu mai există vreo lege sau vreun mod de echivalare. Or, responsabilitatea este tocmai un mod de echivalare şi de schimb al normelor morale, una dintre formele de etică pe care noi le căutăm azi. Întreprindere, desigur, disperată, dar tocmai asta e: cu cît ea e mai zadarnică, cu atît mai multe comitete de etică îşi vor face apariţia

Conjuncţia fericită dintre idee şi realitate nemaifiind la ordinea zilei în scrierile dvs., cum să nu fiţi suspectat de nihilism? Tot combătînd, cum faceţi dvs., iluzia realităţii, nu vă temeţi că v-aţi putea închide într-un relativism al valorilor şi că aţi putea să luaţi dorinţa dvs. de dispariţie drept realitatea însăşi?

Nu cred. Nu este cîtuşi de puţin vorba de o diferenţiere sau de un relativism al valorilor în modesta mea punere în cauză a iluziei realităţii. Există, da, în ceea ce scriu o provocare la adresa realităţii: ce devine gîndirea dacă ne situăm la confiniile extremei, la nivelul fenomenelor extreme, mai există, oare, gîndire la acest nivel? Nu există, de fapt, răspuns la această întrebare. Dacă gîndirea este o provocare, ea trebuie, atunci, să fie experimentală. Ea reprezintă mai curînd o experienţă de gîndire, care încearcă să exploreze un domeniu necunoscut cu alte reguli ale jocului. Ceea ce nu înseamnă "nihilism", în sensul în care nihilismul vrea să spună că nu mai există valori, că nu mai există real, doar semne: la asta se referă, întotdeauna, acuzaţia de nihilism şi de impostură. Dar dacă luăm nihilismul în sensul său tare, al unei gîndiri a nimicului, care ar pleca de la axioma "de ce există mai curînd nimic decît ceva?", prin răsturnarea întrebării filosofice fundamentale, întrebarea despre fiinţă: "de ce există ceva mai curînd decît nimic?", atunci da, vreau să fiu nihilist.

Ipoteza mea e că lumea există aşa cum e, că noi putem s-o considerăm ca fiind reală şi inteligibilă în funcţionarea ei internă, dar că, altfel, privită

global, nu există un echivalent general şi nici, deci, o inteligibilitate a acestei lumi, sau o evaluare obiectivă a ei. Ea nu se poate schimba pe altceva decît ea. Ţine de schimbul imposibil. Acesta este principiul de incertitudine fundamentală a lumii. Dacă mă refer la economie, de pildă, eu nu pot să neg că există un principiu de realitate economică şi nişte structuri de schimb economice. Însă economicul luat global nu se poate schimba pe nimic. Nu există un echivalent al economicului ca atare. În acest sens, el e, la drept vorbind, ininteligibil, în termenii unei gîndiri radicale. Gîndirea radicală nu anihilează realul - şi cum ar putea s-o facă? -, ea îl scoate din joc, în afara echivalenţei. În vreme ce gîndirea dialectică, gîndirea critică fac parte din domeniul schimbului, eventual negustoresc, gîndirea radicală se situează în zona schimbului imposibil, a inechivalenţei, a ininteligibilului, a indecidabilului.

Înţeleg cît se poate bine preocuparea dvs. de a rupe realul de raţional, este un fel de bobîrnac dat filosofiei, care a vrut mult prea des să unească fiinţa şi gîndirea. Dar nu cădeţi, oare, la rîndul dvs., în ficţiunea unităţii dintre ştiinţă şi filosofie? Unde se situează, la drept vorbind, gîndirea dvs., radicală: alături, în faţa, în siajul ştiinţei şi filosofiei?

În altă parte, dar chiar înainte de sfîrşit, adică în faza paroxistică. Momentul interesant este acela al paroxismului, care nu este cel al sfîrşitului, ci cel exact dinainte de sfîrşit. Gîndirea paroxistică se află în penultima poziţie înaintea extremităţii, unde nu va mai fi nimic de spus. Nu este o gîndire ştiinţifică, pentru că ştiinţa, ca sistem de schimb, informaţie, stocare, pretinde a conferi un sens final şi obiectiv. Or, dacă nu există o reprezentare globală a lumii care să-i dea acesteia un sens, nu poate să existe nici o ştiinţă care să aibă ultimul cuvînt cu privire la istorie. E cazul ştiinţelor umane. Faptul că anumite discipline precum economia sau istoria, şi orice ştiinţă în general, posedă un principiu de inteligibilitate internă, care depinde de postulatul lor, dar care nu funcţionează nicăieri altundeva, face ca ele să fie din ce în ce mai detracate de incertitudine. Această ininteligibilitate de ultimă instanţă se repercutează asupra funcţionării lor interne. Nici ştiinţele aşa-zis exacte nu scapă, dat fiind că şi ele se află situate la confiniile acestei indecidabilităţi între subiect şi obiect.

"Nimeni nu mai crede în real, şi nici în evidenţa propriei vieţi...", aţi scris cîndva. Ce verdict! O veste bună pentru Jean Baudrillard, nu?

Într-adevăr, într-o perspectivă stoică, e zadarnic să vrei să adaugi credinţă obiectalităţii, radicalităţii evenimentului! Credinţa e o valoare slabă. Emit ipoteza că, în spatele sistemelor de credinţă prin intermediul cărora noi afabulăm realul şi-i dăm un sens, există, la toţi (nu este o chestiune de inteligenţă sau de conştiinţă), un empirism radical, care face ca, în fond, nimeni să nu creadă în această idee de realitate. Fiecare are un prag de radicalitate care îi dă priză asupra lumii dincolo de ideologiile şi de credinţele sale. Să nu adăugăm dorinţei patosul dorinţei! Să nu adăugăm credinţei patosul credinţei! Să nu adăugăm speranţă, speranţei! Toate aceste valori ne deturnează de la adevărata gîndire. Stoicii ştiau acest lucru.

Important e să găseşti distanţa şi nuditatea. Să încerci să măturî toată această proliferare ideologică, subiectivă sau colectivă.

Ceea ce spuneţi îmi aduce aminte de un cuvînt al lui Laruelle, din Biografia omului obişnuit, *în care el spune că ceea ce contează nu este să surprinzi lumea* (begreifen), *ci să ştii s-o îndepărtezi într-un soi de indiferenţă stoică.*

Da, să faci, întrucîtva, gol în jurul obiectului gîndirii, ca în jurul obiectului material, fără a-l face să existe sau a-l interpreta dinainte. Există un moment în care obiectul şi lumea pot fi surprinse în termeni de apariţie, nu în termeni de producţie a unei lumi modelate, deja, după chipul şi asemănarea gîndirii, exact înainte ca ele să fie împopoţonate cu o finalitate, exact înainte ca ele să "ia sfîrşit" (şi aici, tot de momentul paroxistic e vorba).

Ce statut acordaţi gîndirii?

Fie ne imaginăm că ea joacă un rol de regulator, temperînd într-un anumit fel iluzia lumii. Ea ne-ar oferi, astfel, cele trebuincioase traiului, creînd, în jurul nostru, o configuraţie raţională, o imaginaţie cu privire la lume în care specia să se poate reflecta. Ea ar avea, atunci, un rol de oglindă pozitivă, şi ar contribui la o informare a lumii, adică la tot mai multă raţionalitate şi tot mai puţină entropie. Acesta este viziunea ideală, idealistă.

Fie este o provocare, o capcană întinsă realităţii pentru ca aceasta să cadă în ea, o modalitate de a alerga mai repede spre sfîrşit, de a găsi mai repede finalitatea, oricare ar fi aceasta, şi de a trece dincolo de ea. O formă, deci, mai curînd catastrofică, un joc de apariţie şi dispariţie, care gîndeşte lumea ca pe o iluzie, sau care lanseaza ipoteză că lumea a dispărut, deja, într-un fel sau altul. Gîndirea lucrează atunci în secret, în inima sistemului raţional, la această ultra-raţionalizare a lumii, formă catastrofică de precipitare a lumii spre propriu-i sfîrşit. Prin asta, gîndirea joacă un rol peste poate de ironic. S-a dorit transformarea ei într-o strategie pozitivă, într-un atu raţional, dar întotdeauna ea joacă, fără îndoială, un joc dublu. Poate că ea nu este decît o formă de parazit, de virus ce se dezvoltă în interiorul sistemului însuşi, şi care, în funcţie tocmai de proliferarea sistemului, îl destabilizează dinăuntru. Această versiune este mai curînd interesantă în împrejurările actuale.

Încep să văd ceva mai bine imaginea dvs. despre gîndire, cum ar spune Deleuze. Aţi spus că este o gîndire legată de o incertitudine radicală, care nu mai are ca orizont adevărul. Aş vrea să ştiu, mai înainte de a vă ilustra teza, care este statutul exact pe care îl acordaţi realului. Virtualul în care ne scăldăm, cum vă place să spuneţi, nu mai fabrică real. Răstorn întrebarea: dar dvs., fabricaţi real?

Particip, şi eu, firește, prin discurs, la gîndirea reflexivă, deci joc şi eu un joc dublu. Deleuze spune că se fabrică concepte. Este vorba de o muncă. Nu se fabrică un mod de explicare sau de adevăr, ci o formă de viziune, de stil, pentru a putea vedea şi descifra. Gîndirea aceasta funcţionează şi noi o facem să funcţioneze. Mă întreb, însă, dacă contra-finalitatea acestei gîndiri nu funcţionează, cumva, în ciuda noastră. Şi dacă

atunci cînd gîndim, nu este posibil ca, într-un mod aproape ocult, să existe un soi de principiu al răului activ îndărătul acestei gîndiri, o dimensiune demoniacă. Poate că actorii inconştienţi sînt mai activi în acest proces decît cei care se amestecă să gîndească. Dacă gîndirea este o funcţie, atunci ea este o funcţie cu adevărat ambivalentă, şi chiar antagonică. Ceva, aici, ne scapă. Ea este în acelaşi timp materie cenuşie şi materie neagră. O masă obscură pîndeşte în întreaga filosofie, în acelaşi timp cu o deziluzionare radicală şi silenţioasă, care nu-i mai permit gîndirii raţionale să întreţină o transcendenţă, o speranţă, un ideal. Toate acestea erau întemeiate, şi nu este vorba de a le contrazice retrospectiv, dar s-a întîmplat altceva. Or, gîndirea se află de ambele părţi, ceea ce este cu totul deconcertant.

Gîndirea este de ambele părţi: să însemne, oare, aceasta că ea a ucis realitatea şi că, în acelaşi timp, ea s-ar ridica împotriva acestui omor?

Da, ea este arma crimei. Chiar şi pe cale de dispariţie, realul rămîne un mister. De ce există real, şi de ce el nu există? De la această ruptură de simetrie materie/antimaterie începe problema filosofică: de ce există mai curînd ceva decît nimic? Mai presus de privilegiul lumii materiale, acest lucru insesizabil, care a fost lăsat deoparte, revine să ne bîntuie visele, şi întrebarea devine, aşa cum vă spuneam: de ce (nu) există nimic mai curînd decît ceva? Întrebare anti-filosofică, dacă vrem, sau, dimpotrivă, consecinţă a întrebării filosofice? Viziunea filosofică e următoarea: "există fiinţă, şi ceea ce nu este fiinţă nu este nimic", nu există. Răul nu există. Aceasta e viziunea teologică, filosofică. Răul nu are existenţă, răul nu e real. Acum, după mine, lucrurile stau exact invers. Acel "ceva" pune probleme, şi se pune întrebarea cum a putut ceva să pretindă a fi şi a avea vreo şansă să vorbească despre sine, să se facă discurs. Aici e marele mister! Un real care tinde, azi, să dispară, sub violenţa propriei interpretări, şi să cedeze locul acestei întrebări despre vid, despre statutul realului însuşi. O dată cu mecanica ondulatorie şi cu fizica cuantică, universul noastru încetează să mai asculte de nişte legi imuabile. Nu mai există legi adevărate, şi ne aflăm în faţa unei indeterminări definitive. Problema este aceea de a şti cum este posibil ca, în inima acestei indeterminări, să apară legi şi să înceapă să funcţioneze efectul de real. Aici se inversează problema. Nu nimicul, opusul realului, opusul raţionalului pune probleme, ci realul însuşi.

CAPITOLUL III

MARELE JOC

În cartea dvs., Comerțul simbolic și moartea, *este vorba, pe îndelete, de bătrînețe, de moarte și de ceea ce s-ar putea numi cultura morții. Această cultură, o raportați la capital, și scrieți: "Dacă capitalul nu mai există, și nici critica sa marxistă, e pentru că legea valorii a trecut în autogestiunea supraviețuirii, sub toate formele ei. Dacă cimitirul nu mai există, e pentru că orașele moderne, în totalitatea lor, își asumă, azi, funcția acestuia. Sînt niște orașe moarte și ale morții. Și dacă marea metropolă operațională este formă împlinită a unei întregi culturi, atunci, pur și simplu, cultura noastră este o cultură a morții". Ați mai scrie și azi așa?*

În *Comerțul simbolic și moartea,* moartea reprezenta o întruchipare a reversibilității vieții și morții. Simbolicul fiind, întotdeauna, un semn al reversibilității lucrurilor. Cultura morții este un *dead end,* o adevărată moarte, în vreme ce moartea, în sens simbolic, este cu totul altceva. Să înțelegi această ambiguitate e imposibil. Nenumărați termeni se răsucesc în jurul propriei axe și capătă, uneori, o tentă negativă, catastrofică, cînd sînt, de fapt, niște figuri ale răsturnării. Nu atît despre moarte, cît despre exterminare s-ar cuveni să vorbim astăzi. Nu este neapărat vorba de o exterminare violentă, fizică, ci mai degrabă de un univers spectral, virtual, de o formă devitalizată, lobotomizată. Nu este, așadar, vorba de o moarte înțeleasă ca omor sau ca destin. Ci de o absență a destinului. Noi nu mai trăim în orizontul morții, adică a omorului simbolic, din care rezulta o energie fantastică. Trăim în eliminarea lentă, endemică, virală. Într-o societate mai curînd a excluderii, a forcluziunii morții. Într-o stare letală.

În Comerțul simbolic și moartea *sînteți, încă, îndrăznesc să afirm, sociolog. Anumite pagini nu sînt departe de cele ale lui Philippe Ariés despre același subiect. Se pare, însă, că, acum, acea sociologie nu vă mai interesează cîtuși de puțin...*

Nu, n-am fost niciodată sociolog în acest sens. Foarte repede, m-am desprins de sociologia instituțiilor, a dreptului, a structurilor sociale, de toate aceste abordări care se bazează pe ideea existenței unei imaginații a socialului, a transcendenței acestuia. Obiectul meu îl constituie mai curînd o societate în pierdere de transcendență, din care socialul, și însăși ideea de social s-au retras. De unde și conceptul de masă, de majoritate tăcută. Masele nu mai sînt un concept sociologic. Sînt un fel de instanță, de putere silențioasă sau de anti-putere, o antimaterie imposibil de definit a socialului.

Sociologiei îi prefer, dintr-un anumit punct de vedere, antropologia. Mi se pare că antropologia este ceva mai depărtată decît sociologia de acest realism social. Ea este mai aproape de metamorfoza speciei, şi de toate problemele care încep să se pună din punct de vedere biologic, la nivelul speciei, într-un mod mai acut, mai virulent decît la nivelul sociabilităţii.

Ceea ce eu reproşez sociologiei este, într-adevăr, realismul său, faptul de a lua socialul drept social şi atît şi de a nu-şi imagina, măcar, că acesta poate fi, la un moment, o şansă, un vis, o utopie, o contradicţie, în sfîrşit, şi altceva decît social ca atare, ca şi cum dimensiunea socială ar fi dată. E ceea ce eu aş numi rousseauismul său profund. Că omul este o fiinţă socială nu e foarte sigur, că el poate înceta să mai fie este o eventualitate de care trebuie să ţinem seama. Şi antropologia poate fi rousseauistă. La origini a fost, de altfel, încă şi mai mult, dar ea este mult mai aproape de realizarea unei puneri în perspectivă o obiectului său. Au existat, chiar, antropologi care au sfîrşit prin a se îndepărta de triburile primitive pe care le descoperiseră, de teama de a le distruge, de a le destructura, preferînd să-şi interzică un obiect imposibil de atins, un obiect pe veci insolubil dat fiind că disparent în cunoaşterea însăşi. Situaţie mai interesantă, mai originală şi întîlnindu-se, deci, cu originalitatea propriului său obiect. Mai apropiată de o scenă originară a obiectului decît sociologia, care şi-a făcut un adevărat postulat din existenţa evidentă şi de necontestat a socialului, pentru care socialul e probat prin chiar existenţa sa, tautologie care, din păcate, se află la temelia tuturor ştiinţelor noastre sociale de azi.

Dacă sociologia iese din scenă, în momentul cînd scoateţi în evidenţă forcluziunea morţii, ce mai rămîne? Asta mă duce cu gîndul la un pasaj din Istorie şi utopie *a lui Cioran, în care acesta face apologia fanatismului şi critică moliciunea democraţiilor liberale. În legătură cu lumea rusă, el scrie că ţările slave sînt singurele din lume care mizează, în magnifica lor orbire, pe destinul Occidentului, şi adaugă, înainte de a desena ceea ce el numeşte zonele de vitalitate: "Aceste societăţi balcanice dispun, încă, de un fond biologic pe care zadarnic ne-am apuca să-l căutăm în Occident". Această sălbăticie, aceste zone de vitalitate, acest grad al instinctului nu cumva, atunci cînd spuneţi că noi am eliminat moartea şi ne-am epuizat resursele vitale, le regretaţi? Anti-modernismul dvs. nu este el cumva o formă de revoltă împotriva presupusei decadenţe a Occidentului?*

Există, fără îndoială, dezîncîntare în aer. Aşa stînd lucrurile, ideea decadenţei Occidentului face parte din limbajul său cultural. Întotdeauna Occidentul s-a complăcut în a-şi imagina moartea. Eu nu caut să localizez un contrapunct al Occidentului. Că există alternativă nu mă îndoiesc, dar ea nu se află în spaţiu, este în primul rînd metafizică, este în forme. O putem găsi în filigran în societăţile din Est, în Africa, în America Latină. Problema noastră, a occidentalilor, nu este aceea a unei alternative, ci a alterităţii pe care noi am pierdut-o şi pe care sînt pe cale de a o pierde toţi cei care ne copiază. Am pierdut alteritatea şi moartea. Şi, contrar lui Cioran, nu cred că visul unui absolut vital va fi cel care va putea să ni le

redea. Nu din punctul de vedere al instinctului vital reuşeşte Rusia să reziste Occidentului. Pur şi simplu, ruşii au o cultură a morţii cu mult mai ofensivă şi mai virulentă decît a noastră.

Aş vrea să leg ce aţi spus acum de cele spuse recent la Beaubourg cu privire la spiritul timpului. "Viaţa nu se formează", aţi spus atunci, făcînd o trimitere la Jean Rostand. În faţa unei asemenea entropii şi a unei asemenea epuizări a elanului vital, cum faceţi ca să vă regăsiţi?

Nu mă regăsesc! Ideea lui Rostand îmi place, dar numai ca ipoteză. În clipa în care te afli într-un univers în care jocurile sînt făcute, te trezeşti într-o combinatorică infinită de tip entropic. Separaţia dintre materie şi antimaterie fiind un bun cîştigat, şi aceasta din urmă fiind în veci insesizabilă, ne aflăm într-o lume materială finită în care, din acest punct de vedere, materia nu se mai creează. Acest corpus finit, chiar dacă infinit prin complexitatea sa, dar separat de antimaterie, este sortit entropiei. La fel, orice sistem dat, dacă ajunge să se circumscrie pe sine şi să excludă orice alteritate radicală, începe să se autodevore. Lucrul este valabil pentru orice organizaţie, instituţie, pentru biomasă în general, dar şi pentru logomasă, pentru limbaj. Tot ce încearcă să-şi dea postulatele definitive ale propriului exerciţiu începe să alunece spre sfîrşit. Totul tinde să se împlinească, să se desăvîrşească în fiinţa sa, ceea ce reprezintă o distilare a morţii.

În 1976, mai vorbeaţi încă despre raţionalitatea modernă, astăzi vorbiţi mai curînd despre gîndire pur şi simplu. Spuneaţi ceva mai înainte că gîndirea occidentală a contaminat lumea, şi că asta ar fi ceea ce ne face să ne devorăm pe noi înşine şi să ne epuizăm. N-ar trebui, oare, să interogăm statutul gîndirii? Şi n-ar fi posibil, în pofida acestei entropii ameninţătoare, să operăm un fel de revoluţie copernicană a gîndirii, şi să scăpăm de acest balast? Anumiţi gînditori, precum François Laruelle, izbutesc acest lucru. În ceea ce vă priveşte, care ar fi tipul de configuraţie cel mai potrivit, după dvs., propriilor obiective de gîndire?

Aceasta e o problemă de fond. Ar fi, desigur, de făcut o distincţie între o gîndire construită după un model raţional, o gîndire organizată în termeni de descriere, de limite şi de definiţii. Această gîndire caută să realizeze un echilibru, o dialectică a lucrurilor. Vrea să dea seama de lume. Ea este, în principiu, comutabilă cu un vis de transformare a lumii, la care ea contribuie. O astfel de gîndire mi se pare condamnată să cadă în propria-i capcană. Ea sfîrşeşte de fiecare dată în simulare, acolo unde întrebarea crucială rămîne: "Semnul trimite la sens sau nu e decît o trimitere la el însuşi şi o promovare a semnului ca semn?" Simularea şi virtualul fiind o extensie şi nu o revoluţie copernicană, aşa cum spuneţi dvs., această gîndire a ajuns să dea iluzia unei lumi inteligibile. Această gîndire trebuie destituită şi trebuie să acordăm atenţie la ceea ce e excentrat, excentric. Într-o astfel de perspectivă, nu noi gîndim lumea, ci lumea ne gîndeşte pe noi. Lumea e cea care restituie o metamorfoză a formelor, în care gîndirea însăşi e prinsă într-o dinamică ce nu mai este a ei. Nu mai ştim foarte bine ce rol joacă ea aici, dacă este un factor de accelerare sau unul de inerţie. Devenim obiect

al gîndirii, însă al unei gîndiri ce nu ne mai aparţine, care nu mai e a subiectului. Ce îmi doream eu era să explorez acest soi de gîndire devenită centrifugă, un fel de derivă extremă dincolo de propriile-i obiective. Mai întîlneşte, oare, undeva, această gîndire cealaltă gîndire, inclusiv pe cea ştiinţifică, experimentarea ştiinţifică? Conduce ea spre un soi de incertitudine radicală? Nu ştiu. Să spunem că fabricăm un dublu al lumii, care-i ia acesteia locul. Alimentăm confuzia dintre lume şi dublul său.

Ce numiţi dvs. forme ale lumii?

Un mod de circulaţie simbolică, de reversibilitate şi de înlănţuire, de constelare, ca în reprezentările primitive ale lumii în care animalele, vegetalele, oamenii, elementele sînt legate unele de altele şi se contrariază reciproc. Aşa se întîmplă cu sexele în seducţie, aşa se întîmplă în cazul formei poetice, care este aceea a anamorfozei limbajului în membrele sale împrăştiate.

Acest joc al formelor are cumva de-a face cu ceea ce Kostas Axelos numea jocul lumii?

Se apropie. Inspiraţia heracliteană este identică. În jocul formelor sînt elementele complice între ele, dar şi ostile unele faţă de altele, precum apa şi focul. Formele există într-o circularitate fără sfîrşit. Formele implică un joc, o regulă a jocului şi nişte ritualuri. Consider că acest soi de înlănţuire, de ştafetă de la unul la altul, fără a trece, însă, prin sens, prin individuaţie şi diferenţă, continuă să existe. Părerea mea este că jocul continuă. Această pasiune pentru joc a formelor persistă, dar noi îi rezistăm prin punerea psihologică în scenă, prin jocul afectelor şi al dorinţei. Reintrăm, astfel, în contradicţii insolubile, în care subiecţii funcţionează conform diferenţei lor reciproce. Acestui diferenţial de energie, cu o origine mult prea umană, îi prefer o energie venită de aiurea.

Mai puteţi să oferiţi şi alte exemple de astfel de forme?

Limbajul rămîne oricînd un exemplu posibil. Este important, pentru că el constituie fractura dintre universul uman şi cel inuman. Limbajul este în acelaşi timp ceea ce ne rupe de circulaţia mondială, de regnurile animal, vegetal etc., dar şi ceea ce ne restituie această circulaţie simbolică. În mod fundamental, exerciţiul limbajului este cel prin intermediul căruia noi regăsim nu o animalitate instinctivă, ci o radicalitate a formelor. Limbajul, deşi ţine de domeniul iluziei, ne permite să ne jucăm cu această iluzie. Prin el, noi intrăm într-o complicitate cu lumea, care nu are nimic de-a face cu stăpînirea sensului. Limbajul rămîne un fel de miracol prin aceea că ne separă de lume păstrînd, totuşi, în viaţă iluzia lumii.

Mai greu este să reperăm exemple în sfera formaţiunilor mai mundane. Dar chiar şi în existenţa noastră cotidiană, aflată sub dominaţia economiei, a psihologicului, a energeticului, un alt fel de raport, în acelaşi timp arbitrar, aleatoriu, se leagă, stabilind o formă de convenţie, în acelaşi timp inferioară, imperceptibilă, inconştientă şi superioară, încărcată de complicitate. Există o dimensiune a jocului chiar şi acolo unde totul pare a funcţiona după legi. Există o regulă secretă. Care nu poate fi scoasă în

evidență. Care nu poate fi pusă în scenă. Căci nu te poți juca în același timp de-a legea și de-a regula. Am convingerea clandestină că oamenii nu se iau drept indivizi, că nu sînt ceea ce sînt și că trăiesc după forma jocului. Fără acest tip de derivă, de schimb, de alteritate inconștientă, nu am mai putea respira. Dacă nu am trăi decît în raportul diferențial, acela al voinței și al reprezentării, lumea reală însăși n-ar supraviețui.

Ce anume vă face să spuneți că noi sîntem, astăzi, într-un raport de forme și nu, ca pînă acum, într-un raport de forțe?

Nici nu sîntem. Consider, doar, că epuizarea raporturilor de forță și a sistemelor de valori atașate lor creează o situație diferită, originală. Există epoci și culturi în care acest fel de joc își face simțită prezența. În culturile primitive (fără a reveni, nostalgic, la poziții care aparțineau *Comerțului simbolic*), acest joc al formelor constituie regula. La fel, arta a întreținut posibilitatea de a ne juca din plin cu iluzia și de a-i afla regula excuzînd orice real. Arta adevărată nu-și pune problema realului și a legii sale. Iată tot atîtea configurații care-și află propriul răspuns conform propriilor lor reguli.

Dar toate acestea nu sînt cumva, pînă la urmă, încărcate de istoricitate? Nu există o teleologie ascunsă a dispozitivului dvs. de gîndire?

Nu-mi pun această problemă. Este posibil ca în bulbul meu rahidian, toate acestea să aibă și o dimensiune milenaristă! Nu aș avea nimic de obiectat. Nu ai cum să scapi de propria cultură.

Spațiul psihic nu vă interesează?

Nu tocmai. Oamenii au în primul rînd destin, apoi istorie. Întîlnirea dintre cele două nu este obligatorie. Unii își vor trăi întreaga viață doar în dimensiunea istorică, cotidiană, individuală, în sensul în care vor putea să-și povestească istoria, să evoce prin ce au trecut, să-și caute originea. Alții, în schimb, vor trăi fără să-și povestească nici o istorie, își vor trăi destinul fără istorie. Individualitatea și personalitatea sînt niște concepte slabe. Ceea ce face eveniment în viață este conjuncția dintre lumea așa cum e și jocul lumii, în care binele extrem și răul extrem se află permanent în joc: evenimentul venit de aiurea. Ceea ce ți se întîmplă mai înainte chiar de a-l vrea. Voința intervine întotdeauna ulterior. Ea vine să sancționeze ceva care a avut deja loc. E ca în cazul proiectului: faci ceva și, retrospectiv, îi construiești și proiectul. E ca în cazul reconstrucției narațiunii visului în momentul trezirii: apare voința, ca să soldeze ceea ce a avut loc în alt fel. Psihanaliza a enunțat cîteva adevăruri despre acest subiect, dar a închis subiectul în spațiul său psihic și relațional.

Nu sînteți cumva puțintel gnostic?

Mi-ar fi plăcut foarte mult să fiu maniheean, eretic și gnostic, de ce nu? Dar nu m-aș aventura niciodată să întocmesc un catalog de referințe secrete. La ce bun să le dezvălui?

A reconstitui formele destinului poate să însemne, foarte simplu, a face istoria ideilor, în felul plin de noblețe al lui Sir I. Berlin, în marea tradiție umanistă. Nu există, cumva, la dvs., o voință secretă de a nu ceda acestui tip de gîndire genealogică, fie el în formă umanistă, fie sub formă

epistemică, așa cum l-a încercat Michel Foucault, cu clinica și cu închisoarea? Cum se face că, de la Comerțul simbolic și moartea, *genealogia vă pune pe fugă?*

E felul meu de a opta pentru o strategie fatală a gîndirii. Prinsă, adică, nu în istoria ideilor, nici într-un parcurs filosofic, ci mai degrabă în actualitatea ca scadență ultimă. A trata fiecare situație, fiecare moment al actualității ca și cum ar fi cel de pe urmă. Diagonala fatalului cu evenimentul. Ceea ce, în eveniment, se fabrică împotriva istoriei, este ireductibil la istorie. Ceea ce, în gîndire, este ireductibil la rațiunea subiectului, ceea ce, în obiect, este ireductibil la subiect. Ceea ce caut eu sînt, în fond, ireductibilele.

Ați fi de acord cu formula "gîndire virală"?

Virală da, în sensul în care gîndirea creează reacții în lanț. În acest sens, da, există o viralitate sau o virulență. În schimb, viralitatea face parte din lumea contagiunii. Este promiscuitatea absolută, deci exact opusul înlănțuirii formelor. Viralitatea este un fenomen foarte misterios. Există un mod de acțiune și de propagare care nu este o formă, care ține de inform, dar care, în același timp, este un fenomen extrem, de o prodigioasă eficacitate. De ce toate acestea le descoperim azi? Cum se face că viralitatea, care pînă acum, în gîndirea și acțiunea oamenilor cel puțin, pur și simplu nu exista, dintr-o dată există? Nu știm cum stau lucrurile cu virușii, care le e destinația, dacă au vreuna. Mai mult ca sigur, tocmai pentru că nu au destinație au o eficacitate atît de tulburătoare. Apariția bruscă a acestei cauzalități indeterminate pune totul sub semnul întrebării. Brusc, gîndirea trebuie să devină și ea virală. Cu tot ce-i mai bun și mai rău în aceasta.

Am putea spune despre viruși că au o strategie fatală?

Strategia fatală este deseori înțeleasă ca o evoluție catastrofică lăuntrică sistemului. În concepția mea, lucrurile stau exact invers. Înseamnă a găsi o formă de joc și de destin care să contracareze tocmai această evoluție implacabilă a sistemului. Căci această evoluție nu este cîtuși de puțin fatală, este banală. Strategia fatală constă în reinventarea unei gîndiri care să scoată la lumină nu adevărul sistemului, ci logica sa. Împotriva strategiei răului, strategia și-mai-răului, a răului extrem, absolut.

Nu încercați cumva, pur și simplu, să reinjectați destin în societățile noastre?

Nu vreau să insist prea mult nici asupra destinului, nici asupra fatalului. A existat prea multă confuzie în această privință. Numai jocul destinului este interesant, dar nu este vorba de o fatalitate religioasă. Este vorba, pur și simplu, împotriva logicii cauzelor și efectelor, de faptul că evenimentul este primordial. Orice formă de interpretare sau de explicare ține de remușcare. Este, întrucîtva, sensul pe care îl are caracterul la Nietzsche. Mai mult decît în politic sau în anatomie, destinul se înscrie în caracter. Acesta este semnul nostru specific. E, oarecum, ca în fizica modernă, unde fiecare obiect își inventează propriul său spațiu, propriul său timp. Își e destinat lui însuși. Își creează propriul destin. Are propriul său caracter.

Are semnul său specific şi implacabil, care îl face să se regăsească întotdeauna în faţa aceleiaşi scadenţe. Ceea ce nu-l împiedică să aibă şi o istorie. Destinul şi istoria sînt două dimensiuni paralele. Ele nu se întîlnesc decît în cazuri excepţionale şi dramatice. Eroarea este aceea de a le confunda, aşa cum mult prea des fac psihanaliza şi ştiinţele umane.

Constanţa dvs. mă uimeşte. Urmărindu-vă parcursul intelectual, de la Societatea de consum *din 1970, ai impresia că destinul social al individului contemporan a fost complet scos din joc. De la personalizarea concepută ca cea mai mică diferenţă marginală în cartea din 1970 şi pînă la individul* ready made, *clonat, din cartea din 1995, n-a mai rămas nici o şansă pentru omul postmodern. Sau ar mai exista, totuşi, una, dar în afara cîmpului social şi a determinărilor sale. Cum puteţi să condamnaţi individul să devină un* ready made *şi, în acelaşi timp, să susţineţi că jocul său cu propriul destin e tot ce i-a mai rămas?*

Eu nu "condamn" individul şi nu reduc destinul la "tot ce ne-a mai rămas". Susţin, doar, o teză împotriva celeilalte. Individul *ready made* este un produs ultramodern. Nu este conceptul individului burghez, ci acela al postmodernităţii. Acest individ nu mai e un subiect, a devenit un fel de clonă. Statutul său este straniu, el este asemenea unei particule, unui corpuscul, unei molecule, unui electron liber, unei monade. Acest individ nu mai face obiectul unui destin. El şi-a schimbat, întrucîtva, destinul contra unei experimentări fatale pe el însuşi. Mă gîndesc la toate aventurile contemporane cu risc înalt, la acele puneri la încercare ale corpului aproape sacrificiale, mutilatorii. Gîndiţi-vă la atleţii handicapaţi de la Atlanta care se mutilează pentru a-şi îmbunătăţi performanţele. Ceea ce înseamnă că individul se vede obligat să provoace, în mod artificial, un fel de adversitate care să-i ţină loc de destin. În fapt însă, el cade în propria-i capcană. El nu se mai joacă cu nimic, ci testează, experimentează, ceea ce constituie opusul jocului. El iese în calea tuturor riscurilor la care natura, destinul l-ar fi expus odinioară. Pe vremuri, el s-ar fi luptat să supravieţuiască. Acum, el este silit să recreeze artificial condiţiile de supravieţuire. Este absolut halucinantă această inventare de riscuri artificiale. Care a pătruns chiar şi în corpul său, o dată cu experimentarea genetică. Totul pentru păstrarea ficţiunii unei alterităţi, a unui celălalt! Atîta doar că nu mai este vorba de alteritatea proprie seducţiei, ci de aceea, artificială, a unui laborator al alterităţii, a unui destin în *trompe l'oeil*. Să fi căzut, oare, cu toţii în capcana acestei adversităţi simulate? Dispariţia destinului, absenţa de destin este marea noastră problemă. Într-o lume ultra-protejată, ultra-integrată, în care riscurile fac parte din marea reciclare, individul îşi caută cu disperare o identitate. Cel mai rău este că singurul recurs al individului este acela de a se regăsi în faţa acestei valori ultime a identităţii, care după părerea mea nici nu e o valoare, sau cel mult una slabă, în care fiecare se va trezi confruntat cu problema crucială: ce sînt? Ce vreau? Unde e celălalt? El redevine un individ aflat în luptă cu propria-i umbră, sau care şi-a pierdut-o definitiv.

Care ar fi, atunci, concepţia dvs. cu privire la identitate, adevărat monstru filosofic?

Identitatea este un vis de o absurditate patetică. Visezi să fii tu însuţi atunci cînd nu ai altceva mai bun de făcut. Visezi la aşa ceva atunci cînd ai pierdut orice singularitate (şi cultura e tocmai forma extremă de singularitate a unei societăţi). Din păcate, azi, noi nu ne mai batem pentru suveranitate sau pentru glorie, ci pentru identitate. Suveranitatea era domnie, treabă de stăpîn, identitatea nu e decît o referinţă. Suveranitatea era aventuroasă, identitatea este legată de securitate (şi, din nefericire, şi de sistemele de securitate şi de control care-ţi impun o identitate). Identitatea este obsesia de a fi recunoscută a fiinţei eliberate, dar eliberate sub vid, şi care nu mai ştie deloc cine e. E un *label* de existenţă. Or, toate energiile, atît ale popoarelor, ale unor minorităţi întregi, cît şi ale indivizilor, se concentrează, azi, pe această afirmaţie derizorie, pe această constatare lipsită de orgoliu: sînt! exist! trăiesc, sînt Cutare, sînt european! Trebuie să faci dovada evidenţei, şi, dintr-o dată, evidenţa nu mai e deloc evidentă.

Identitatea e o problemă insolubilă. Din fericire sau din păcate, ea este fantasma disperată a întregii întreprinderi tehnice, raţionale. Scopul este efectiv acela de a identifica fiecare lucru eliminînd versantul negativ, excluzînd răul şi producînd fiinţe moleculare identice cu sine. Identificare a individului, a subiectului, a naţiunii, a rasei - identificare a lumii însăşi, devenită tehnică şi absolut reală - care au devenit ceea ce sînt, şi gata, deci nici o metaforă nu mai este posibilă, nici o metamorfoză - n-a mai rămas decît metastaza nesfîrşită a identităţii.

Stadiul oglinzii a fost înlocuit de stadiul video. Nimic nu scapă, azi, acestui soi de captare a imaginii, de captare a sunetului, de priză de conştiinţă imediată, simultană*. Nimic nu mai are loc fără ecran. Nu mai există oglindă. Identitatea vie, aceea a subiectului, implica oglinda, elementul reflexiei. Chiar şi în oglinda spartă a alienării, studentul din Praga îşi regăseşte imaginea în clipa morţii. Noi nu mai avem această şansă. Noi nu mai avem cu adevărat dreptul la propria noastră imagine, ci la o înregistrare instantanee în timp real. În timp real nu mai există nici măcar distanţa unei imagini. Or, ca să exişti pur şi simplu, este nevoie de o distanţă de la sine la sine. Abolirea acestei distanţe ne condamnă la o reproducere nesfîrşită, la un soi de imortalitate derizorie care nu mai are nimic de-a face cu aceea proprie destinului. Aceleaşi lucruri ar fi de spus şi despre "eliberare". Eliberarea, în toate formele ei, nu a reprezentat în acelaşi timp împlinirea şi sfîrşitul libertăţii? Aici stă toată problema modernităţii.

Întreaga mişcare a modernităţii, destinul său negativ se înscrie în faptul de a transcrie tot ce ţinea de imaginar, de vis, de ideal, de utopie, de a le transcrie pe toate acestea în realitatea tehnică şi operaţională. Dezalienare radicală, deci, această materializare a tuturor dorinţelor, această hiper-

* În original: *prise de vue,... prise de son,... prise de conscience... (n. t.).*

realizare a tuturor posibilităţilor. Împlinire necondiţionată, nici un rest de lume, nimic imposibil, nici o transcendenţă în care să ne mai refugiem. Nici un om alienat: un individ pe deplin satisfăcut, virtualmente desigur. Dimensiunea virtuală este cea care monopolizează, astăzi, toate fundalurile de lume, care totalizează realul evacuînd orice alternativă imaginară. Abia în clipa în care nu mai este continuat de imaginar, şi în care cade în virtual, realul este cu adevărat mort. Individul devine, în sfîrşit, identic cu sine - promisiunea Eului a fost împlinită. Profeţia întregii istorii moderne, aceea a lui Hegel, a lui Marx, a lui Stirner, a situaţioniştilor, profeţia sfîrşitului subiectului separat, această profeţie, în sfîrşit, s-a realizat. Ea s-a realizat, însă, nu în bine, ci în rău: de la Celălalt la acelaşi, de la alienare la identificare (tot aşa cum profeţia nietzscheeană a transvaluaţiei tuturor valorilor s-a realizat în rău, prin trecerea nu dincolo, ci dincoace de bine şi de rău).

Individul, la dvs., e, aşa cum spunea Gilles Deleuze, imediat colectiv. Nietzsche nu v-a părăsit, continuaţi să nu faceţi nici o distincţie între individual şi colectiv?

Această distincţie ţine de filosofia morală. A fost dezvoltată o întreagă istorie a subiectului şi a individului, opuşi socialului. Azi, însă, acest subiect a căzut într-o poziţie magică. Şi-a pierdut libertatea, nu mai este stăpîn nici peste originile şi nici peste finalităţile sale, este ostaticul reţelei. Prioritatea aparţine reţelei şi nu abonaţilor la reţea. Identitatea este de partea reţelei şi nu a individului. Colectivul trece şi el în reţea. Hiperrealitatea virtuală i-a înghiţit pe amîndoi în acelaşi timp. Polarităţile individual/colectiv se estompează.

Ce mai poate face, atunci, eveniment pentru el?

Singularitatea lui. Individualitatea nu, colectivitatea nici ea, căci s-a transformat în mondialitatea reţelei, în care individul nu mai e decît o particulă. Singularitatea ar fi, în schimb, cea care face eveniment. O singularitate care nu mai e individuală, care nu mai ţine de un subiect determinat, ci de erupţie, de efracţie. Ea poate veni de la un om, de la un grup, de la un accident în sistemul însuşi. Este o anomalie care îşi extrage forţa din ansamblul indistinct al sistemului.

În cadrul sistemului, individul este rezidual, în vreme ce singularitatea e antagonică. Are o autonomie totală şi nu există decît ca atare. Sistemul se distruge fără să vrea, în vreme ce singularitatea are privilegiul de a se autodistruge. Întreaga lume îi joacă dispariţia, dar singularitatea şi-o joacă ea însăşi, stăpînă peste regulile jocului. Singularitatea apare pentru a dispărea foarte repede. Dar dispariţia ei nu reprezintă o fatalitate catastrofică. Apariţia şi dispariţia sînt forma destinului.

CAPITOLUL IV

CONSIDERAŢII ACTUALE

Transpoliticul de la care vă reclamaţi înseamnă sfîrşitul politicului? Citindu-vă, ai sentimentul că spaţiul politicului e indefinibil şi că acţiunea politică ţine de improbabil. Nu credeţi că Dreptul Drepturilor, adică drepturile fundamentale ale persoanei umane, altfel spus drepturile omului ar putea umple această absenţă a politicii şi deschide calea unor noi acţiuni? Mă gîndesc la felul în care noţiunea de crimă împotriva umanităţii a putut să devină un drept pozitiv sub presiunea juriştilor şi a cetăţenilor victime ale unor exacţiuni de tot felul. De pildă: atunci cînd intelectualii protestează pe lîngă guvernele diferitelor ţări pentru ca mandatele de arestare emise de Tribunalul de la Haga să fie puse în aplicare, ei nu-şi fac cumva datoria?

Lucrurile pot fi privite şi altfel. Conţinutul însuşi al Tribunalului de la Haga, departe de a demonstra un progres al conştiinţei morale internaţionale, nu este decît expresia cea mai vie a neputinţei naţiunilor occidentale de a interveni eficace la faţa locului, pe teren, a incapacităţii lor morale şi politice de a exercita dreptul: această neputinţă este erijată, deci, într-un tribunal (să lăsăm, chiar, deoparte ipoteza conform căreia această neputinţă nu e deloc inocentă, că ea corespunde unei strategii mai mult sau mai puţin deliberate, dublate, pur şi simplu, de o conştiinţă încărcată şi de rea-credinţă: Tribunalul este şi o expresie a acestor lucruri).

Cît priveşte listele de semnături ale intelectualilor, acestea constituie, la rîndul lor, semnul neputinţei totale a Tribunalului de la Haga de a-şi face respectate deciziile. Şi din acest punct de vedere putem să ne îndoim de determinarea reală de a transpune dreptul în fapt. Toate acestea creează, de altfel, o conjunctură foarte specială, în care dreptul progresează pentru el însuşi, fără nici un fel de consecinţă reală, acoperind, chiar, o agravare a situaţiei de fapt. La limită, se poate spune că dreptul nu e enunţat decît pentru a fi încălcat - el devine alibiul perfect al crimei perfecte. Aparenţa unui progres moral nu face decît să dovedească neputinţa efectivă, cu care, din acest punct de vedere, el este complice. Mi se pare, prin urmare, absurd să semnezi o petiţie care nu face decît să sancţioneze neputinţa complice, şi poate calculată, a puterilor "responsabile". Este, în plus, ridicol să te prostituezi în pură pierdere, deoarece a devenit flagrant că această putere ori, pur şi simplu, nu există, ori, în tot cazul, a renunţat să se mai exercite. Or, ce este o putere lipsită de voinţă politică?

Astfel încît se poate afirma că, dacă puterile occidentale şi-au asumat din plin dezonoarea situaţiei, intelectualii şi-au asumat ridicolul ei. În aceste condiţii, a nu semna, departe de a semnifica indiferenţă sau dispreţ, este un act pozitiv avînd în vedere complicitatea generală, de la prima pînă la ultima treaptă a scării, pentru acreditarea şi garantarea masacrului. Ideea că extinderea universală a dreptului ar fi un progres este prea frumoasă pentru a fi şi adevărată. Nu există progres moral. N-a existat vreodată alt progres al conştiinţei decît acela al conştiinţei vinovate, paralel cu cel al relei-credinţe, ambele confundate în creşterea globală a resentimentului, înţeles ca formă ultimă a genealogiei moralei.

Prin ce anume cele spuse de dvs. condamnă dreptul la simple acţiuni locale? După 1945, în ciuda şocului pe care l-a reprezentat războiul, jurişti precum René Cassin au inventat proiecte juridice noi. De ce aşa ceva ar fi imposibil la acest sfîrşit de secol?

Nu există un progres unilateral al dreptului. Fenomenul la care asistăm este o recrudescenţă contradictorie şi simultană a dreptului şi a negării justiţiei. Tribunalul de la Haga îi condamnă pe criminalii de război, iar militarii din trupele ONU declară pe faţă că nu-i vor aresta. Judecătorii percheziţionează, cu mandat, la Tiberi, în vreme ce poliţia se opune ostentativ procedurii judiciare, sub injoncţiunea evidentă a puterii. Ca să nu mai vorbim despre alegerile din Algeria (sufragiul universal nu este şi el un progres?), alegeri libere anulate imediat de o lovitură militară de stat, cu asentimentul puterilor "democratice". Ce se întîmplă, prin urmare, cu dreptul? Ce facem cu un tribunal internaţional contestat de chiar forţele celei mai înalte instanţe internaţionale, deja în mod obiectiv complice cu purificarea etnică petrecută la faţa locului, şi vinovată, aici, în mod deschis, de încălcarea justiţiei? Drepturile omului, înscrise pe frontonul universal al democraţiilor, sînt marfa pe care noi le-o exportăm celor căzuţi pe partea nepotrivită a universalului.

Dar despre intelectualii francezi, aţi spune că au căzut, şi ei, pe partea nepotrivită a universalului?

Intelectualii francezi cultivă aceeaşi ficţiune a influenţei lor universale ca şi conducătorii francezi, ficţiunea puterii lor politice mondiale. Aceeaşi iluzie, aceeaşi suficienţă hexagonală. Şi, la nivel hexagonal, aceeaşi pretenţie a intelectualior de a avea greutate asupra deciziilor politice naţionale ca şi aceea a conducătorilor noştri de a avea greutate asupra politicii internaţionale. Intelectualii (cei care se afirmă pe sine ca atare, şi în acelaşi timp ca şi conştiinţă morală) sînt ca muştele, gata să se strecoare, în ciuda nenumăratelor probe istorice a inutilităţii flagrante a acestui tip de demers, cu titlu de consilieri benevoli ai unei puteri care, oricum - şi aici este grotescul maxim al lucrului -, nu mai este cu adevărat o putere. Ca să existe un consilier al Principelui, trebuie să existe un Principe. Şi, la rîndul ei, această non-putere caută, şi ea, să se strecoare în politica mondială pentru a-i determina cursul, cînd nu dispune de nici un mijloc în acest sens şi cînd oricum, chiar şi cei care par a fi stăpînii deciziilor (Casa Albă, de pildă) nu

mai sînt decît operatorii, sau clonele unei maşinării multinaţionale conduse, în fapt, de Bill Gates, de bănci şi de speculaţia internaţională - care funcţionează, acum, într-o autonomie aproape totală, conform unor strategii cvasi-automate. În gol, de altfel - şi aceasta este ironia ultimă a istoriei, de care nimeni nu pare a fi conştient, nerăbdători cum sînt cu toţii de a-şi juca rolurile în această istorie. Indiferent de treaptă, toată lumea are impresia că manipulează pentru propriul său beneficiu, toată lumea se sacrifică pe altarul unei scenografii delirante, conform unei spirale demente, fără nici un sens (dar o spirală poate avea un sens?), în care cu toţii sînt complici fără s-o ştie.

În ce măsură ne împiedică această ironie a istoriei să ne imaginăm un dincolo de capitalism?

Cine ar fi, însă, să ne poarte spre acel dincolo (dacă nu sistemul însuşi)? În vechea relaţie istorică, există o polaritate antagonică, dar nu şi complice. Oprimaţi şi opresori. Iar oprimaţii nu trăiesc în recriminare, ci în revoltă. Astăzi, toată lumea s-a îngrădit în revendicări victimale. Nici urmă, aşadar, de revoltă, nici urmă de antagonism, ci o situaţie perversă, un nou contract social pervers şi consensual, în care fiecare caută să obţină recunoaşterea ca victimă. Brusc, toată lumea este în acelaşi timp victimă şi complice. Toată lumea este de ambele părţi ale fracturii - dacă o astfel de fractură mai există. Ea nu mai este, oricum, o linie de conflict sau de raporturi de forţă, ci mai curînd o linie involutivă, aceea a unei complicităţi nesănătoase cu starea lucrurilor.

Să luăm exemplul băncii Crédit Lyonnais. 180 de miliarde de franci: atît vor trebui să plătească contribuabilii pentru a salva banca. Înainte, statul era cel care plătea - ceea ce însemna, desigur, acelaşi lucru, însă acum responsabilitatea este clar imputată: capitalul, sigur de impunitatea sa, poate păşi demascat, spunînd cît se poate de explicit: capitalul sînteţi voi! Statul, voi sînteţi! Afacerea băncii Crédit Lyonnais nu este, de altfel, decît o extensie a socialului şi a ceea ce se cheamă *welfare*. Dacă toate cazurile sociale sînt luate în grijă, nu mai există nici un motiv pentru a nu sări în ajutorul unui Crédit Lyonnais aflat la anaghie. Invers, şomerilor şi diferitelor cazuri sociale li se semnalează să-şi poarte, de-acum înainte, singuri de grijă, să-şi gestioneze mai bine "întreprinderea" - individul este asimilat unei întreprinderi capitaliste, iar întreprinderea capitalistă este asimilată cetăţeanului lui *welfare* - inversarea de roluri este perfectă - învîrtire de manivelă a socialului care nu aduce profit decît capitalului.

Sistemul a devenit un inel al lui Moebius, în care toţi sînt în acelaşi timp victime şi complici. Dacă Crédit Lyonnais se prăbuşeşte, voi vă prăbuşiţi - dacă uzina se închide, voi plecaţi! Deci Crédit Lyonnais sînteţi voi! Întreprinderea sînteţi voi! Ceea ce nu era adevărat în epoca clasică a capitalului şi a exploatării, cînd linia despărţitoare dintre oprimaţi şi opresori, dintre exploataţi şi exploatatori era clară. Aceeaşi cîrdăşie, aceeaşi complicitate forţată şi, deci, acelaşi şantaj are loc şi în politică. "Statul sînt eu" şi "Statul sîntem noi" a devenit, pe nebăgare de seamă, "Statul sînteţi voi!"

Minunată democrație, a transferului de responsabilitate! Acum, cetățeanul este un acționar, nu mai are, prin urmare, nici un interes să vadă afacerea în pericol. Și, dintr-o dată, Revoluției, în care cei de jos puneau mîna pe putere, i-a urmat Devoluția, în care puterea însăși, de sus pînă jos, se desistă. Escrocherie democratică sau viclenie a istoriei? Fapt este că acest transfer de responsabilitate corespunde unei răsuciri diabolice a principiului democratic - capitalul se înșurubează singur în sine, asemeni buteliei de Leyda, sau se încolăcește în spirală. Mai este, însă, vorba de capital? "Nu vă întrebați ce poate să facă statul pentru voi, întrebați-vă ce puteți face voi pentru stat." Formulare perfectă a interactivității ca strategie de rapel, de transferare a tuturor problemelor asupra celor ce le îndură. Parodie a idealului reaproprierii propriului destin.

Și parodie a emancipării politice. Pentru dvs., capitalul este acel monstru rece despre care vorbea Simone Weil referitor la stat?

Este un monstru care inversează datele eliberării sociale. Capitalul este, acum, cel care se emancipează de muncitori! Părinții sînt cei care se eliberează de copii! Sfîrșit al oedipianismului, al luptei de clasă, la umbra cărora toate mergeau atît de bine. Toate curentele își inversează cursul. Nu se vorbea decît despre libertate, despre emancipare, despre transformarea în libertate a cît mai multă fatalitate cu putință. Ne dăm seama, azi, că valul eliberator nu este decît mijlocul cel mai bun de a le pasa sclavilor fantoma puterii și a libertății.

Interacțiune forțată: de acum înainte, masa intervine direct asupra evenimentului prin Audimat și alte modemuri interpuse: a devenit interactivă! În sondaje, cu toții sîntem implicați statistic: complicitate forțată. Sîntem, oricum, de multă vreme interactivi pretutindeni, fără să vrem, prin intermediul tuturor sistemelor de răspunsuri automate la care sîntem aserviți. Iar interactivitatea ce ne este propusă n-o va egala niciodată, nici pe departe, pe cea la care sîntem deja supuși - interpasivitate colectivă pe care celălalt nu face decît s-o transmită prin tehnicile de informație și de comunicare.

De unde imposibilitatea, în sfera interactivă, de a pune problema libertății și a responsabilității. Oamenii aproape se miră că au copii (copii se miră vreodată că au părinți?). Se miră de a trebui fie responsabili de ei, ca de atîtea alte lucruri. Se miră că trebuie să se îngrijească singuri de propria lor viață. Nu mai sînt convinși de acest lucru, nu mai sînt convinși de nimic. Se miră chiar și de faptul că au un corp, în condițiile actuale. Toate acestea nu mai au un fundament veritabil. Lucrurile acestea nu se mai impun imaginarului și conștiinței ca valori, și nici măcar inconștientului ca fantasme. Orice responsabilitate sau apel la responsabilitate sînt suprarealiste în acest context. Tot atît de bine ar putea să se mire și de faptul că trebuie să-și caute de lucru - ca și de acela de a fi releele atîtor rețele insignifiante, actorii involuntari ai unei comedii generale interactive - ținta unor exigențe și întrebări pentru care nu sînt decît un fel de robot telefonic.

Se miră ei măcar de faptul că trăiesc într-o complicitate surdă cu puterile?

Nici măcar asta, căci sînt complici unei puteri care, la drept vorbind, nici nu mai există, ceea ce e cu atît mai rău. Care e investită şi dezinvestită de toată lumea în acelaşi timp, ca o scenă turnantă ori ca o geometrie variabilă de sumă nulă. Toată lumea participă la comedia puterii (ca şi la aceea a atîtor alte lucruri, de altfel: a socialului sau a culturii, de pildă). Păstrez, însă, speranţa că există, totuşi, un dublu joc, individual şi colectiv. Ar trebui să putem să nu mai moştenim, să deconectăm situaţia, să spargem înlănţuirea consensuală. Nu ne putem, însă, face nici o iluzie cu privire nici la priza de conştiinţă şi nici la continuarea revoltei. Într-o istorie *in progress,* faci eveniment dacă anticipezi, dacă creezi condiţii de evoluţie mai rapidă, deci un diferenţial exploziv. Într-o curbă involutivă precum a noastră, contribui la involuţie încercînd să accelerezi sau să corectezi sistemul. Eşti prins în capcană. Eşti prizonierul scrierii automate a sistemului. Există, însă, forme inconştiente de convulsie socială şi de revoltă larvară împotriva acestei participări forţate despre care vorbeam. Aşa a apărut, recent, şi progresiv, în conştiinţa (inconştienţa) populară, ideea (veche de la 1968) că consumul este o capcană pentru proşti.

Consumatorul a luat, prin urmare, locul cetăţeanului. De unde intensa culpabilizare ataşată acestui nou stil de conduită hedonistă... remarcaţi dvs. în cartea din 1970.

Chiar şi în creierul reptilian al consumatorului de bază a devenit clar, în faţa ultimatumului economic al puterii - "consumaţi, consumaţi, altfel maşina se opreşte" -, că consumatorii au devenit nişte ostatici, nişte cobai. După mobilizarea generală a muncitorului, a soldatului, urmate de aceea a cetăţeanului în sufragiul universal (votaţi pe oricine, numai votaţi!), iat-o acum pe aceea a consumatorului. Însoţită de apariţia bruscă a unor noi forme larvare de rezistenţă, atunci cînd cei cărora li se urmăreşte extorcarea nevoii, a cheltuielii ca obligaţie socială, după ce le-au fost extorcate cuvîntul, votul, sexul, fericirea, realizează ce putere "embolică" au în raport cu sistemul: aceea de a consuma, pur şi simplu, mai puţin, şi nu din obiecţie de conştiinţă sau chiar printr-o determinare politică, ci printr-un comportament reflex de autoapărare.

Asistăm, şi aici, la o revizuire sfîşietoare a cuvintelor de ordine ale modernităţii, acelea ale creşterii şi ale *welfare*-ului. Revizionism, acest refuz de a consuma, trădare socială din punctul de vedere al liberalismului dominant. O nouă luptă de clasă începe (dacă turma nu mai vrea să pască, cum să-i asigurăm untul?).

Există, poate, o nouă economie politică care trebuie făcută să apară. Reversibilitatea trece şi prin refondarea economiei. Mă gîndesc la afacerea sîngelui contaminat, la vaca nebună, la amiant...

Mai este, oare, vorba de economie politică? Părerea mea este că cei doi termeni, economic şi politic, şi-au amestecat determinaţiile şi au implodat, oarecum, unul în celălalt. Ne aflăm în post-scriptum-ul unei istorii sau al

unei economii politice în care avem de-a face cu deşeurile a două secole de capital şi producţie, şi inclusiv cu deşeuri umane. Am intrat, de treizeci de ani sau chiar mai bine, în gestionarea deşeurilor, într-o politică şi într-o economie a dejecţiei – ceea ce presupune, desigur, o anumită abjecţie –, într-o întreprindere interminabilă de reciclare, de purificare şi de spălare, inclusiv, o dată în plus, a materialului uman. Şi nu numai pe dimensiunea lui socială, ci şi în retratarea capitalului genetic al speciei. Întregul sistem al modernităţii a intrat în remuşcare şi într-o perspectivă victimală, ca şi cum am avea de-a face cu o catastrofă istorică deja prezentă, deja împlinită, a genului uman, şi cu reciclarea acestei catastrofe. Sîntem cu toţii victimele impersonale ale acestei catastrofe virtuale, ale acestei răsturnări a capitalului şi a istoriei, din care ieşim ca nişte simptome şi ca nişte deşeuri multiplicate ale ei, de unde revizuirea sfîşietoare a modernităţii în care ne aflăm angajaţi, excluşi de către noi înşine prin eliberarea necondiţionată a tuturor dorinţelor noastre. Din acest punct de vedere, noi trăim într-o societate fundamental revizionistă.

Întregul secol face, acum, travaliul de doliu şi de remuşcare după toate eliberările pe care le-a dorit şi asumat, după toate limitele pe care le-a depăşit – toate lucrurile cărora le-a fost sclav şi de care, acum, a rămas orfan. Recesiune a tuturor achiziţiilor modernităţii şi eliberării – sex, tutun, alcool, viteză, avort: activităţi, de acum înainte, clandestine, sortite prohibiţiei şi aparheid-ului, cărora acum li se interzice sejurul sau care sînt închise în rezervaţii. Mişcare revizionistă generală şi invadare inversă – pentru generaţiile viitoare, toate acestea vor face, cu siguranţă, parte din ceea ce nu vor fi cunoscut niciodată (fericirea sau infernul!). Căci pentru noi, cel puţin, aceste lucruri au mai avut timp să existe. Însă o dată cu precesiunea interdicţiei, aceste lucruri vor dispărea din circulaţie mai înainte, chiar, să fi apărut. La fel, pentru toate idealurile modernităţii, idealurile Luminilor, de fericire, de bunăstare, de libertate, realizarea lor tehnică echivalează cu o desublimare brutală. Tot ce a fost eliberat este pe cale de a fi lichidat.

Nu am putea, atunci, să ne eliberăm de eliberare?

Paradoxul eliberării este că cel eliberat nu este niciodată cel pe care îl credem: copilul, sclavul, femeia, colonizatul. Întotdeauna celălalt este cel care se eliberează de el, care se debarasează de el, în numele unui principiu de libertate şi de emancipare. De unde preocuparea dramatică a copiilor de a face astfel încît părinţii să binevoiască a nu înceta să fie părinţi, sau să facă, în orice caz, acest lucru cît mai tîrziu cu putinţă. De unde şi precocuparea colectivă de a ruga statul să nu înceteze a fi stat, de a-l forţa să-şi asume rolul care-i revine, în vreme ce acesta nu încetează a voi să renunţe la această prerogativă – şi are bune motive în acest sens. Statul n-a încetat să-i "elibereze" pe cetăţeni, cerîndu-le să se ia singuri în grijă, lucru de care aceştia nu au, în general, cîtuşi de puţin chef. Din acest punct de vedere, noi sîntem cu toţii nişte Bartleby potenţiali: "I would prefer not to". Fiţi liberi! Fiţi responsabili! Asumaţi-vă pe voi înşivă! – "I would prefer not to"

(aş prefera să nu). A prefera să nu, mai degrabă decît a vrea (Philippe Lançon, *Libération*). A prefera să nu mai. Să nu mai alergi, să nu mai concurezi, să nu mai consumi, să nu mai fii liber cu orice preţ. Toate acestea desenează figura unui regret al modernităţii, a unei indiferenţe subtile care miroase pericolele unei responsabilităţi şi ale unei emancipări prea frumoase pentru a fi adevărate. De unde revizionismul sentimental, familial, politic, moral triumfător azi, şi care poate îmbrăca forma, mai violentă, a unei uri "reacţionare", împotriva sieşi sau împotriva celorlalţi, datorată deziluziei care a urmat violenţei eliberatoare. Acest val invers, această resublimare "regresivă" reprezintă forma contemporană, şi, într-o oarecare măsură, consecinţa desublimării represive analizate de Marcuse. Hotărît lucru, libertatea nu e simplă, iar eliberarea cu atît mai puţin.

Cu toate acestea însă, orgia modernităţii, orgia eliberării fiind, evident, ambivalentă, purtătoare deopotrivă a răului şi a binelui, revizuirea sfîşietoare a acestei modernităţi, a idealurilor şi iluziilor ei, este, şi ea, obligatoriu ambivalentă. Astfel, toate libertăţile cucerite sînt puţin cîte puţin puse în suspensie sau în "revizie tehnică", libertatea pieţei compensînd pierderea tuturor celorlalte. Însă sfîrşitul eliberării sexuale (în moravuri, dacă nu şi în drept) poate fi evaluată divers, anumite aspecte "reacţionare" ale ei putînd apărea, astfel, ca net pozitive. Astfel, oamenii par a-şi fi revenit din "libertatea" totală de a consuma şi de a cheltui. Par a fi mirosit capcana. Noul front al economisirii (al retragerii - la pensie -, al dezinvestirii în toate formele ei) îşi schimbă, brusc, sensul. Din conservatoare şi anti-modernă în raport cu dinamismul general, ea devine arma micului depunător recalcitrant. Greva consumului: ultima rezistenţă în calea liberei circulaţii obligatorii. Dat fiind că nu se pot retrage pe ei înşişi din circulaţie, oamenii îşi retrag banii, îşi sustrag o parte dintre nevoi. Rezistenţă masivă la lubrificare, reglementare instinctivă, revoltă împotriva dereglementării silite (sîntem cu toţii nişte gîşte îmbuibate, animalele nu mănîncă niciodată prea mult). Dacă oamenii nu mai vor să consume? Dacă nu mai vor să fie "liberi"? Toate acestea sînt reacţionare, politiceşte incorecte.

Se vede cît se poate de bine că revizuirea imperativelor modernităţii este ambiguă, şi, uneori, subtil revoluţionară. Sfîrşitul modernităţii este tocmai momentul cînd toate efectele progresului, ale creşterii şi eliberării, devin ambivalente. Este momentul cînd stînga şi democraţia devin confuze, şi cînd fiecare progres aparent (inclusiv acela al libertăţilor şi al drepturilor omului) se cere apreciat *sub specie ambiguitatis* şi *a contrario*.

Ce formă îmbracă, după dvs., această revizuire a imperativelor modernităţii?

Acest revizionism sfîşietor îmbracă, firește, o formă necrologică. Noi ne găsim, astfel, în plină necrologie din anii '80 încoace. Necrologie a socialismului aflat în luptă cu propriul cadavru şi cu cel al istoriei. Necrologie mitterrandiană, *ghost president* vampirizînd o societate decalcifiată. Agonie a marilor naraţiuni şi a tuturor idealurilor modernităţii. Holocaust, în doar cîţiva ani, al unei întregi generaţii de moguli intelectuali

(Sartre, Barthes, Lacan, Foucault, Althusser, Deleuze, Debord). Necrofagie comemorativă infinită (Mai '68, Revoluţia franceză, Rimbaud, Nietzsche, Van Gogh, mai ştiu eu cine, fără a mai pune la socoteală cazul Heidegger şi toate convulsiile necroactive legate de exterminare şi de război). Cădere a Zidului şi sfîrşit al comunismului, însă travaliu de doliu nerezolvat, astfel încît, de data aceasta, nu spectrul comunismului bîntuie istoria, ci spectrul defunct al comunismului bîntuie sfîrşitul istoriei - şi poate o va bîntui mai eficient mort decît viu!

E ceea ce numiţi repetiţia generalizată?

Necrologiei universale i se adaugă, firește, beatificarea universală, *in vitro* sau *in vivo*, a celor care au rămas sau care au supravieţuit, la umbra spectrală a unui Papă aflat în comă depăşită.

Remuşcarea face parte din această voltă necrologică şi revizionistă. El este, astăzi, unul dintre motoarele esenţiale ale vieţii noastre publice şi politice. Curteanul era figura cea mai remarcabilă a ordinii aristocratice. Militantul era figura cea mai remarcabilă a ordinii sociale şi revoluţionare. Pocăitul este figura cea mai remarcabilă a ordinii democratice avansate. Să ne liniştim, însă: poţi fi în acelaşi timp curtean şi pocăit, militant şi pocăit, militant şi curtean (aceştia sînt cei mai răi). Poate că toţi sîntem nişte pocăiţi. Pocăinţa, remuşcarea au trecut din sfera stîngistă italiană a anilor '80 în ansamblul clasei politice, şi au devenit, în clipa de faţă, un principiu de guvernare (inclusiv sub forma pocăinţei silite pe care o reprezintă vînătoarea împotriva corupţiei), în tot cazul un principiu de succes şi prestigiu. E de ajuns să vezi oameni precum F. F. sau R. D., dintre atîţia alţii care au extras, la vremea lor, toate beneficiile posibile din cîrdăşia cu puterea (comunistă sau mitterrandistă) pentru a extrage, douăzeci de ani mai tîrziu, beneficii (capitaluri şi dobînzi) din dispariţia tocmai a acestei puteri. Cu toate acestea, pocăinţa, pe lîngă faptul că dovedeşte un resentiment faţă de propria sa cauză, şi că adaugă minciunii, tăgada, este de nejustificat: ele reprezintă dovada unui contrasens cu privire la istorie şi la modernitatea însăşi, deoarece le acordă acestora statutul unei revelaţii necondiţionate, pentru ca mai apoi să le denigreze şi să le rescrie scenariul negativ, imediat ce acestea au eşuat. E ca şi cum ai juca la pierdere şi înainte, şi după, şi există o implacabilă rea-credinţă a tuturor pocăiţilor (ai socialismului, ai modernităţii, ai politicește-corect-ului) de a persevera în destinul lor de victime, fascinaţi de propriul eşec şi lingîndu-şi rănile pentru a le infecta, extrăgînd, în paralel, toate beneficiile secundare din asta.

Condamnă, cumva, această pocăinţă, această remuşcare clasa politică la simplă figuraţie?

Statul şi puterea vieţuiesc pe o creastă foarte, foarte fragilă, în filigranul, ca să zicem aşa, unei societăţi translucide, ca o ficţiune ţesută din nenumărate complicităţi. Ele se lasă regenerate de toţi cei care le combat. Clasa politică se lasă anchetată şi regenerată de către judecători. E ca şi cum ar exista o adevărată strategie (puterea care se aşează pe ea însăşi în poziţie victimală), în fapt, însă, nu mai există voinţă politică la vîrf. Nu există decît

o perversiune internă, o circumvoluţie internă a sistemului care face ca nimeni să nu mai poată fi în poziţie de opozant. Există, prin urmare, o periculoasă pretenţie a puterii de a guverna, cînd ea nu mai are nici mijloacele şi nici voinţa de-a face acest lucru, însă există o pretenţie încă şi mai vicleană şi mai periculoasă la cei care îşi imaginează că pot să inverseze sau să răstoarne sistemul, căci aceştia, chiar dacă dispun de voinţă, merg exact împotriva propriilor intenţii. Or, cel mai rău lucru e, azi, lipsa de luciditate. Cînd ai căzut în plasă, asta e. Inutil să te lupţi pe un teren în care modelele de recuperare sînt cele mai puternice, unde ai de-a face cu capcana în spirală a unui sistem stăpîn peste pozitiv ca şi peste negativ. Într-un astfel de caz, nu mai trebuie să mizezi pe vreo negativitate internă. Trebuie să mizezi fie pe existenţa unui prag de masă critică, prin saturaţie şi concentraţie, prin exces de pozitivitate al sistemului, şi atunci nu negativul, ci mai-pozitiv-decît-pozitivul este cel care produce răsturnarea - fie pe singularităţi, obiecte sau evenimente perfect anomalice, care nu se află nici înăuntru, nici în afară. Tocmai în această răsucire a sistemului, în reciclarea sa automată prin intermediul negativului, în absorbţia, de către el, a tuturor disfuncţiilor constă esenţa corupţiei şi destinul funest al democraţiei.

Ascultîndu-vă, acest destin pare ineluctabil. Mi se pare inutil să vă mai întreb ce gîndiţi despre cei care şi-au stabilit drept sarcină refondarea cetăţeniei democratice...

La ora actuală, democraţia este o formă socială aproape la fel de ancestrală ca şi comerţul simbolic din societăţile primitive. Iar noi visăm la ea în mod identic. Politica, în general, continuă să fie visul cu ochii deschişi al societăţilor occidentale - al societăţilor esoterice, în care totul se manifestă prin tehnică. Societăţile esoterice (societăţile dezmoştenite sau tradiţionale) au reuşit de multă vreme să împace politicul cu sosul tribal. Politicul, dreptul, democraţia, universalul, ele au tras pe sfoară şi au domesticit acest dispozitiv occidental în structurile lor de relaţii personale - linearitatea şi istoria, ele le-au integrat în propriile lor cicluri. Am putea să ne întrebăm dacă, la o scară cu mult mai mare şi prin ocolul raţionalităţii, lucrurile nu stau, cumva, la fel şi cu societăţile noastre occidentale. Politica nu ascultă, oare, de impulsuri, obligaţii, provocări, fantasme care nu au nimic de-a face cu lucrul public? Adevărul incoruptibil al răului, al iraţionalului, transpare în însăşi corupţia politicului, care ar trebui, aşadar, interpretat, pozitiv, ca imposibilitatea Raţiunii Politice de a se realiza. E ceea ce explică faptul că cu cît transparenţa se impune, cu atît corupţia creşte. Nevoind să ţină seama decît de o natură umană politiceşte corectă - viziune funciarmente rousseuaistă -, militanţii dreptei cauze democratice, cei care, mai subtil, vor să reabiliteze "esenţa" politicului, nu fac decît să alimenteze această formă *corupt* a socialului. La ce bun să vrei să finalizezi o dimensiune luminată a politicului şi socialului, atunci cînd devine tot mai flagrant, în economic mai ales, că aceste lucruri sînt prinse în nişte finalităţi mult mai ciudate, dacă nu chiar în nici un fel de finalitate? Există un soi de iluzie feroce şi, s-o spunem

deschis, de prostie în a te încăpăţîna în sensul bunului-simţ cînd nu există nici un sens, în a dori să schimbi forma ecuaţiei cînd ea este egală cu zero.

Observaţi cum atîţia se bat, astăzi, peste tot, pe fronturi putrede: acela al sistemului electoral, unde oamenii sînt făcuţi să se bată pentru nişte caste echivalente, acela al locului de muncă, unde toată lumea a ajuns să se bată pentru a-şi găsi un loc într-un sistem de exploatare, în funcţie de gradul variabil de expunere la soare al pieţei muncii, care serveşte în acelaşi timp drept tehnică de şantaj pentru guvern. Sîntem, pretutindeni, traşi pe sfoară cu false probleme, cu false alternative, cu false mize, în care sîntem perdanţi orice s-ar întîmpla.

Iată-ne, prin urmare, condamnaţi la domiciliu democratic obligatoriu! Să admitem, dar ceea ce mă intrigă este faptul că lipsa dvs. de speranţă politică este dublată cu o reflecţie asupra violenţei, de tip Sorel, cel puţin pesimistă. Sînteţi, în această chestiune, destul de apropiat de Yves Michaud, fără a ajunge, însă, la aceleaşi concluzii. Nu reuşesc să îndepărtez o anumită ambiguitate în ceea ce priveşte concepţia dvs. despre violenţă. Nu se ştie, în cazul dvs., dacă ea este un instrument de acţiune rudimentar şi arhaic, ca la acesta din urmă, sau dacă păstraţi o anumită fascinaţie în privinţa ei. O dată în plus, mă faceţi uneori să mă gîndesc la Cioran, intelectual de dreapta, cît a fost, care considera că democraţia e un regim care interzice mînia şi revoluţia. Prin urmare, atunci cînd spuneţi că societatea noastră nu mai lasă nici un loc "violenţei reale", este regret sau satisfacţie?*

Este un diagnostic. Societatea noastră a expulzat violenţa (deopotrivă cu răul, boala, negativitatea şi moartea – nu vreau să spun că le-a eliminat, ci doar că le-a expulzat din sistemul său de valori). Toate formele sălbatice, spontane, istorice sau politice, de violenţă au fost asfixiate şi neutralizate. Aşa cum toate formele de libertate concretă, morale sau politice, sînt pe cale de a fi resorbite în singura libertate care a mai rămas, aceea a pieţei, a valorilor pieţei şi a generalizării lor în mondialitate, şi toate formele de violenţă sînt reduse şi reduse la tăcere în beneficiul unic al violenţei teroriste şi poliţieneşti a noii ordini mondiale. Sistemul deţine monopolul: asupra exterminării oricărei singularităţi, oricărei negativităţi, asupra morţii însăşi şi asupra violenţei reale în violenţa virtuală a pacificării generalizate, violenţa integristă (singura, aceea a sistemului, nu aceea a teroriştilor, care rămîne artizanală şi oarbă).

Împotriva acestei violenţe se ridică, azi, noi forme de violenţă, sau mai curînd de virulenţă anonimă, anomalică – vehemenţă reactivă, reacţională împotriva mişcării dominante a unei societăţi, împotriva oricărui sistem dominant –, care nu mai este o violenţă istorică de eliberare, ci o violenţă provenită de la marginile unui destin sacrificat, de la marginile unei ordini simbolice sacrificate, de la marginile crimei perfecte, adică din integrarea

* Yves Michaud, *La Violence apprivoisée*, "Questions de société", Hachette.

totală (integrismul sistemului), şi chiar din aspectele democratice ale sistemului (eliberarea forţată, interactivitatea forţată în toate formele ei) - adică absenţa de destin. Această nouă violenţă nu se mai ridică împotriva absenţei de libertate şi a opresiunii, ci împotriva absenţei de destin şi a leucemiei democratice a tuturor celulelor noastre.

O absenţă pe măsura celei exhibate de H. B., cel care a luat ostatici, în 1995, pe copiii de la grădiniţa din Neuilly. Alain Brossat, într-o carte trecută, din păcate, neobservată, scrie despre acesta: "Ceea ce publicul nu-i iartă 'monstrului' este exhibarea fără ocoliş... a ceea se află, de fapt, în joc în acea criză: nu economia ci viul, nu obiectele ci raporturile umane, nu curba de vînzări de automobile ci viabilitatea sau neviabilitatea lumii trăite ..."*

Are dreptate, căci violenţa lui H. B. sau a lui Florence Rey nu mai este o violenţă politică cu scop determinat (violenţa politică a fost absorbită şi transformată în energie transpolitică în beneficiul sistemului). Este o violenţă ruptă de obiectul ei şi care se întoarce împotriva acestui obiect - împotriva politicului şi socialului. Nu mai este anarhistă sau revoluţionară, e mai rea. Căci ea nu mai are ca obiectiv regularizarea sistemului sau transformarea lumii printr-o formă de naştere violentă şi istorică, ci îşi ia ca obiect sistemul însuşi, pe care urmăreşte să-l destabilizeze în mod sistematic. Nu se interesează de contradicţiile interne ale sistemului, ci vizează însuşi principiul socialului şi al politicului. Îmbracă spontan o formă virală şi caracterială. Este o violenţă esoterică, care se autorizează de la ea însăşi, o violenţă exclusivă care nu este altceva decît corelatul unui sistem bazat pe excludere. Ea răspunde excluderii sistematice practicate de societatea noastră prin şi mai multă excludere, rupîndu-se de universul social prin indiferenţă sau ură. Căci ea poate fi exacerbată sau apatică: poate lua forma unui terorism activ sau pe aceea a inerţiei şi conformismului incontrolabil al maselor.

Nemaiavînd nici obiect şi nici obiectiv, ea confundă cu intenţie (asemeni tuturor formelor de virus şi de virulenţă) ucigaşul cu victima, într-un imens sindrom Stockholm, după chipul şi asemănarea perfectă a sistemului însuşi şi a "crimei perfecte" comise de acesta, adică a funcţionării lui ideale actuale, în care cu toţii sîntem deopotrivă victime, ucigaşi şi complici (acesta e adevărul consensului, al interactivităţii şi al răsucirii în buclă). Dacă ar fi să ne plasăm într-un punct de vedere sideral asupra ansamblului acestui proces, acela al sistemului şi al violenţei care i se opune oglindindu-i, în acelaşi timp, trăsăturile caracteristice (excludere, autarhie, anomalie, virulenţă), am putea trage concluzia existenţei unui imens proces suicidar - suicidul fiind crima perfectă, prin aceea că ucigaşul şi victima se confundă.

Astfel, în istoria umanităţii, diferitele forme ucigătoare ale violenţei se apropie tot mai mult unele de altele, pe măsură ce termenii se amestecă şi rolurile se confundă (confuzie inaugurată în chip definitiv de nuclear şi

---

* In *Fêtes sauvages de la démocratie.*

de toate formele de complicitate în poluare şi moarte), ajungînd pînă la a şterge, în funcţionarea logică a sistemului, orice linie de demarcaţie dintre complice şi victimă (ca în filosofie şi ştiinţe, orice linie de demarcaţie dintre subiect şi obiect) şi la a oferi imaginea unui suicid colectiv, în care imputarea de responsabilitate devine cu totul secundară.

Dar pragul de ruptură despre care vorbiţi pare a nu putea să existe decît în mod clandestin. Cum să continuăm a locui lumea dvs., lumea noastră fără a ne compromite?

Singura excepţie o constituie singularitatea. Singularitatea este aceea a acestei violenţe anomalice despre care vă vorbesc, aceea care se opune violenţei reale, violenţei oricărui principiu al realităţii. Căci violenţa fundamentală, intoxicarea fundamentală e tocmai aceea a principiului realităţii. Or, sistemul produce tot mai mult real, tot mai mult social, tot mai mult politic, tot mai mult sex, tot mai multă informaţie etc. În aceasta constă violenţa lui. Dar, în acelaşi timp, el fabrică, în mod paradoxal, şi tot mai multă singularitate (fiinţe, forţe neidentificate, excluse, care nu au nevoie de el pentru a exista, şi care se exilează definitiv de sistem). Exemplul socialului e fantastic. Foarte curînd, socialul va fi realizat în totalitate, şi nu vor mai exista decît excluşi. Într-o socialitate perfect conformă, nu vor mai exista decît indivizi anomalici, categorii desocializate, care nu vor mai avea nici un fel de raport, dialectic sau de alt fel, cu instituţiile sociale. E ceea ce se produce astăzi, într-un ritm din ce în ce mai accelerat.

Pe măsură ce socialul se împlineşte, cu complicitatea discursului despre social, el scoate pe toată lumea din joc (SDF, şomeri, *homeless* şi toate categoriile desocializate, unele după altele), şi, la sfîrşit, nu vor mai rămîne în social decît sociologi şi lucrători sociali, toţi cei pentru care socialul e un fond de comerţ – în luptă cu obiectul lor devenit virtual, chiar dacă pe deplin realizat. După care ne vom da seama că socialul n-a fost inventat decît ca un domiciliu forţat pentru dezmoşteniţi, din care aceştia sînt, astăzi, expulzaţi treptat, asemeni indienilor din rezervaţiile lor – ceea ce permite claselor favorizate să ocupe socialul ca pe o reşedinţă secundară. Ciudată mişcare contradictorie – distorsiune crescîndă între un discurs idealist, voluntarist sau expert, în care totul se aranjează din ce în ce mai bine printr-o fugă înainte în soluţii imaginare, şi starea reală a lucrurilor (dacă pot să mă exprim astfel), în care totul se degradează inexorabil. Cel mai tulburător este faptul că cele două se dezvoltă paralel şi contradictoriu, cu acelaşi dinamism implacabil. Socialul înfloritor şi excluderea galopantă. Progresul pedagogic şi arierarea mentală. Dar poate că nici nu există contradicţie şi nici distorsiune – ci doar o răsucire a aceloraşi fenomene!... Această distorsiune este lizibilă pretutindeni – într-o bună zi, Europa va fi terminată, desăvîrşită, şi nu va mai exista nici o ţară ca să facă cu adevărat parte din ea, ea se va face, de fapt, prin excluderi şi extrădări succesive – la limită, în momentul în care socialul va fi definit şi ciclul informaţiei, perfect integrat, nu va mai exista nimeni în reţea. E regula perfectă – aceea în care nu există decît excepţii. Crima perfectă, cea în care

nu există decît victime şi complici, şi nici un ucigaş (condiţia noastră actuală). Socialul perfect, în care nu există decît excluşi. Comunicarea perfectă (extazul comunicării): aceea în care nimeni nu-şi mai vorbeşte.

Aţi fi de acord cu ideea că, în lipsa unei adevărate violenţe fizice, există în dvs. o violenţă interpretativă?

Da, există o violenţă a interpretării, şi este una pozitivă, e însăşi singularitatea analizei. Faptele şi evidenţa trebuie violentate. Trebuie să avansezi în mod constant ipoteza inversă celei acreditate de către putere şi *mass-media*, sau chiar de către critica luminată. Căci gîndirea critică este de o extremă fragilitate vizavi de această stare a lucrurilor. Oricum, realitatea însăşi este cea care trebuie ţinută în şah. Realul este lucrul la care nu trebuie să consimţi. Această realitate se impune ca principiu. Or, lumea, aşa cum e, nu este un principiu, şi nu are principiu. Ea pur şi simplu ni se întîmplă, iar noi i ne întîmplăm ei. Realitatea are un fundament, nişte cauze şi nişte efecte, o raţionalitate – este, de altfel, ceea ce face din ea o iluzie coerentă. O putem, eventual, reproduce experimental. Este tocmai ceea ce se întreprinde, la scară mare, sub semnul virtualităţii, al realităţii virtuale. Căci principiul virtualităţii e în suita logică a principiului realităţii.

Nici vorbă să ne lăsăm, în ea, condamnaţi la domiciliu obligatoriu. Nici vorbă să luăm realul drept real. Nici vorbă să-i dăm un statut de legitimitate, de legalitate. Sau, mai degrabă, să-i lăsăm statutul legal, şi să intrăm în ilegalitate. Să nu uităm, însă, niciodată că realul nu este decît un model de simulare, de regularizare şi de reglementare a devenirii radicale, a iluziei radicale a lumii şi aparenţelor, de reducere a oricărei singularităţi interne, a evenimentelor, fiinţelor şi lucrurilor la numitorul comun al realităţii. Iar dacă analiza poate servi la ceva, este tocmai la resurecţia acestei singularităţi interne, la repunerea în joc a tot ce a fost modelat şi remodelat de realitatea faptelor. Să regăsim acea "idioţie transcendentală" despre care vorbeşte Clément Rosset, singularitatea fatală a realului, în locul acestui idiosincretism banal în care sîntem închişi.

În Crima perfectă, *nu încetaţi să susţineţi că nu poate să existe o bună finalitate pentru tehnică, şi subliniaţi că nici nu poate fi vorba de a reduce iluzia radicală a lumii. În acelaşi timp, spuneţi că există o viclenie a lumii aşa cum există o viclenie a istoriei, şi că raţionalitatea, perfecţiunea în ansamblul ei n-ar face decît să ducă la bun sfîrşit decretul ei iraţional. Denunţaţi tendinţa, evocată mai sus, a identificării şi, în acelaşi timp, vreţi să salvaţi nu ceva de pe lumea aceasta, ci din iluzia radicală a lumii. Ceea ce eu aş vrea să aflu, văd că trece printr-un soi de ironie, de ocol, de modalitate de a nu ceda la crima realităţii, la dispariţia lumii ca atare ca urmare a faptului de a fi identificată, intens definită, această viclenie a lumii, pentru că tot folosiţi expresia, cum o trăiţi?*

Părerea mea este că viclenia, ironia, iluzia, denegarea, reversibilitatea, duplicitatea, radicalitatea nu sînt doar nişte pasiuni sau nişte atribute ale subiectului şi conştiinţei. Cred că toate aceste calităţi au trecut în lucruri, sînt nişte pasiuni de obiect într-o oarecare măsură, şi că lumea se joacă

cu noi tot atît cît şi noi ne jucăm cu ea. Ea are, desigur, avantajul dublului joc, căci ironia obiectivă a unei lumi lipsite de dorinţă este mult superioară dorinţei şi ironiei noastre subiective. Nu este cîtuşi de puţin vorba, în aceasta, de alienare sau de o fatalitate metafizică, ci de un joc şi de un duel. Şi nu se pune problema de a opune indiferenţei "criminale" a lumii faţă de noi o gîndire a recriminării (ceea ce este întodeauna gîndirea alienării). Există două moduri de a privi condiţia şi destinul nostru. Fie trăim lumea, inclusiv lumea noastră modernă de tehnologii şi imagini (căci toate cele spuse aici nu sînt spuse despre lume ca abstracţie mentală şi filosofică, ci despre lumea noastră actuală şi evenimenţială), în termeni de alienare, de dominaţie, de pierdere a determinării şi a voinţei, ca pe o fatalitate negativă, inclusiv aceea a istoriei ca peripeţie ratată – aceasta este analiza critică convenţională. Fie considerăm că există un dublu joc: pe de o parte, noi ne jucăm pentru a stăpîni lumea prin tehnicile noastre (şi, de mult mai mult timp, prin limbaj, intelect şi atîtea altele), dar, pe de altă parte, sîntem, fără să ştim, partenerii unui alt joc (căruia nu-i cunosc nici măcar miza). Nu sîntem, oricum, stăpînii acestui joc. Există un fel de reversie secretă, o transparenţă a iluziei lumii prin chiar tehnicile de care noi ne folosim pentru a o transforma – şi care capătă, brusc, o conotaţie ironică. Ironie a tehnicii: pretinsa ei realitate, performanţa ei manifestă, mult prea bătătoare la ochi pentru a fi şi adevărată, ar fi, astfel, vălul unei duplicităţi ce ne scapă şi ai cărei actori involuntari sîntem. Însuşi limbajul nostru, tehnica noastră de bază şi cea mai primitivă, este locul în care ambivalenţa definitivă a lumii se revarsă asupra noastră. În concluzie, prin tehnici, prin imagini, dar şi prin aparenţe, noi nu ştim dacă nu cumva obiectul şi lumea sînt cele care se joacă, de fapt, cu noi. Tot aşa cum, prin gîndire, a noastră, noi nu ştim dacă gîndim lumea sau dacă lumea este cea care ne gîndeşte pe noi. Acesta este secretul iluziei.

Nu s-ar putea afirma că sînteţi un fabricant de iluzie?

Ba da, dacă iluzia este înţeleasă nu ca simulacru sau ca irealitate, ci ca ceea ce face breşă într-o lume mult prea cunoscută, mult prea *déjà-vu*, prea admisă, prea reală. Iluzia singulară, originală, cea care se naşte din lapsus, din ruptură, din disrupţie, din cel mai mărunt interstiţiu. Iluzia complice cu vidul, şi cu vertijul care apare de-atîta persistenţă pe marginea vidului. A rămîne sensibil la condiţiile iniţiale, la efectele de turbulenţă, dar şi a-ţi păstra intactă sensibilitatea la condiţiile finale, o hipersensibilitate la condiţiile finale, adică la predestinare şi la fatal, singura modalitate de a-ţi menţine o pasiune faţă de eveniment – faţă de obiect şi faţă de eveniment ca destin, nu ca fapt obiectiv.

A regăsi sau a face să apară aparenţa şi forma nu merge, oare, mînă în mînă, în cazul dvs., cu o voinţă de dispariţie? Spuneţi: "Nu serveşte la nimic să mori, trebuie să învăţăm să dispărem". Iau exemplul precis al informaţiei. Dvs. condamnaţi informaţia pentru că consideraţi că este totală, lipsită de orice altă consecinţă, şi pentru că nu poate duce decît la consens. Nu se poate învăţa cum să ne servim de informaţie?

Nu caut buna sau proasta utilizare a informației. Încerc să văd felul în care această sferă a informației se condamnă pe ea însăși, își dezminte propriile principii, se autodistruge conform unei mecanici fatale. Informația distruge evenimentul, apoi se distruge pe ea însăși ca eveniment. Reprezintă un imens circuit de sumă nulă.

Revin la informație. Mă uitam, ieri, la un "Mercredi de l'histoire" despre Rwanda. Știm că, de vreo zece ani, tot mai multe emisiuni de geopolitică permit reinjectarea unui soi de dezbatere în contradictoriu cu privire la conflictele în curs. Cîmpul de forțe din interiorul unei hărți a devenit relativ mai accesibil decît ieri grație tocmai acestor tipuri de abordare. Căutînd să restabiliți mecanica fatală a informației și a sistemului informațional, nu-l conduceți, cumva, pe cititor spre pierderea oricărei șanse de a înțelege ceva mai bine ce se întîmplă în lume?

Ceea ce se întîplă în lume e, azi, din păcate, mondializat, și principiul de mondializare a informației merge împotriva principiului universal de solidaritate. Și aceasta pentru simplul motiv că informația se epuizează în ea însăși și își absoarbe propriul scop. Televiziunea nu spune decît: sînt o imagine, totul este imagine. Internetul și ordinatoarele nu spun decît: sînt informație, totul e informație. Semnul își face lui însuși semn, medium-ul își face propria publicitate. Mesaj indiferent: grad zero, formă pură a informației. Toate acestea capătă o importanță politică actuală. Și aceasta deoarece tocmai pe baza mesajului, a conținutului, a sensului, a valorii se construiește universalul. Mondializarea, în schimb, se realizează pe baza supremației deținute de medium și pe aceea a neutralității mesajului. Gîndirea unică este aceea a medium-ului: piața, Internetul, autostrăzile informaționale - circulația integrală. Integrarea mondială se face pe baza nulității, a celei mai scăzute definiri a mesajului (a sensului, a ideii, a ideologiei). Medium-ul spune cel mai puțin, semnifică cel mai puțin, este coextensiv insignifianței, banalității lumii operaționale. De multă vreme, astfel, au depășit media și informația zidul lui "nici adevărat, nici fals", dat fiindcă, în ele, totul se bazează pe credibilitatea instantanee - mediatizarea însăși distrugînd indicele de referință și de adevăr. Această indistincție dintre adevărat și fals invadează, plecînd de aici, toate registrele: cel estetic al operei de artă, cel istoric al obiectivității, al memoriei, cel politic al opiniei, și chiar și registrul științific al probei (indecidabilitatea unei experiențe precum aceea a lui Jacques Benveniste cu privire la memoria apei).

Dacă nu mai există nici adevărat, nici fals, minciuna devine imposibilă, și, o dată cu ea, toate artificiile perversiunii și ale seducției. Ne aflăm într-o poziție, voită sau nu, de agnostici, în care nu se mai pune problema de a crede sau nu, deoarece totul se concentrează în faptul de a face să se creadă și se epuizează în acest efect de credibilitate. Sondajele de opinie și publicitatea nu sînt nici adevărate, nici false, așa cum moda nu este nici frumoasă, nici urîtă. Avem de-a face cu o derivă statistică, sau aleatoare, a efectelor de adevăr, de frumos etc.

În spațiul fractal (dar și, astăzi, în spațiul istoric), lucrurile nu mai sînt cu una, două sau trei dimensiuni, ci plutesc într-o dimensiune interstițială.

Lansezi o informaţie. Cîtă vreme nu e dezminţită, ea e verosimilă. Cu excepţia vreunui accident, ea nu va fi niciodată dezminţită în timp real. Şi chiar dacă va fi dezminţită ceva mai tîrziu, ea nu va mai fi niciodată absolut falsă, deoarece a fost credibilă. Contrar adevărului, credibilitatea nu poate fi contrazisă, deoarece este virtuală. Ne aflăm într-un fel de adevăr fractal: tot aşa cum un obiect fractal nu mai este cu una sau două dimensiuni, ci cu 1,2-2,3 dimensiuni, la fel un eveniment nu mai este adevărat sau fals, ci oscilează între 1,2 şi 2,3 octave de adevăr. Spaţiul dintre adevărat şi fals nu mai este un spaţiu de relaţie, ci un spaţiu de distribuţie aleatorie.

Unde ne conduce acest adevăr fractal?

Acest viraj al dimensiunii ne conduce spre un viraj al responsabilităţii. Responsabilitatea nu a murit. A devenit virală - adevărul nu a murit, a devenit viral şi insesizabil - boala însăşi a devenit virală. Chiar şi sexualitatea, care pluteşte, astăzi, într-o stranie dimensiune interstiţială, nici masculin, nici feminin, ci ceva între cele două, 1,2-1,7. Nu mai există definiţie sexuală, deci nici diferenţă sexuală, la propriu vorbind. Principiul de incertitudine sălăşluieşte în inima vieţii sexuale, ca în aceea a tuturor celorlalte sisteme de valori.

Eliberat de polul opus, fiecare poate să se dubleze în el însuşi şi să-şi multiplice efectele. Adevăratul devine mai-adevărat-decît-adevăratul. Falsul devine mai-fals-decît-falsul. Pînă şi "nici adevărat, nici fals"-ul gradul zero, insignifianţa poate fi ridicată la o putere superioară, într-un fel de supralicitare a nulităţii, de ridicare a banalităţii la puterea *x*, aşa cum se poate constata, zilnic, în artă, în discursul politic, în exacerbarea kitsch-ului şi a indiferent ce - nediferenţierea logică a polilor valorii reflectîndu-se în propria noastră indiferenţă, indiferenţă afectivă, psihologică, politică - indiferenţă dublată, dat fiind că se prinde în propriul ei joc, culminînd într-un soi de vertij al indiferenţei - indiferenţa devenită un fel de virus colectiv, un fel de comportament fanatic putînd conduce spre efecte violente, care sînt proprii, de obicei, pasiunii. Într-atît este de adevărat că insignifianţa poate să se exaspereze pe sine, că nimicul poate să se exalte de unul singur şi că lucrurile pot să se intensifice în vid: tocmai acesta este motorul banalităţii noastre.

Astfel, informaţia e mai adevărată decît adevărul, este adevărată în timp real, şi de aceea ea este fundamental incertă. În toată această incertitudine rezultată dintr-un exces de pozitivitate, singura răsturnare o poate aduce denegarea. Din excesul de informaţie, din excesul de mondializare, din excesul de raţionalizare a lumii rezultă că numai răul e sigur, binele nu este niciodată sigur - numai falsul e sigur, adevărul nu este niciodată sigur. În această ambiguitate a valorilor, numai falsul cîştigă. Este singurul nostru recurs împotriva indecidabilului, împotriva dispariţiei criteriilor de adevăr. Tot aşa, atunci cînd criteriile de distincţie estetică dispar (cum se întîmplă în aprecierea artei actuale), totul se rabate asupra caracterului de autenticitate şi de falsitate. Autenticitatea, semnătura unei opere ajunge să prevaleze asupra valorii acesteia, totul se raportează la expertiză şi, firesc, această superstiţie a autenticităţii devine principala miză

a valorii de piaţă, miza unei speculaţii fără nici o limită. Legile pieţei oscilează în acelaşi timp cu criteriile valorii estetice. Atunci cînd se vorbeşte despre autenticitate, înseamnă că falsul, virtualmente, a triumfat. Atunci cînd se vorbeşte despre moralitate (despre adevărul produselor etc.), înseamnă că, virtualmente, imoralitatea a avut cîştig de cauză. Atunci cînd se vorbeşte despre drepturile omului etc.

Destabilizare nu înseamnă neapărat renunţare. Aşa cum sugerează P. A. Taguieff în Les Fins de l'antiracisme, *enunţarea credinţei în posibilitatea unei "soluţii finale" a tuturor problemelor umane reprezintă şi ea o constantă a culturii noastre politice, cel puţin de la Herzen încoace.*

Această infiltrare, această contaminare a valorilor este universală. Chiar şi în domeniul istoric, obiectivitatea poate fi contaminată de un soi de virus care face, astăzi, posibilă emiterea unui dubiu cu privire la realitatea camerelor de gazare - chiar şi negat cu violenţă, acest dubiu se repercutează asupra conştiinţelor, lucru absolut de neconceput înainte. Viruşii informatici prevestesc o destabilizare virtuală a tot ce e informaţie - alţi viruşi, o destabilizare a vieţii sexuale. Destabilizare a vieţii politice: în absenţa criteriilor de alegere şi de opinie, cotaţiile sondajelor invadează imaginaţia (sau, mai curînd, ecranele de probabilitate care ţin loc de imaginaţie politică). Destabilizare economică: economia ireală a speculaţiei dublează şi alterează economiile reale, substituindu-le o simulare exacerbată - aceea a fluxurilor de capital. O dată în plus, această economie virtuală nu este nici adevărată, nici falsă, nu există nimic care să-i fie opus - numai prin denegarea propriei sale reguli de joc, a propriilor ei finalităţi devine ea invulnerabilă, disuasivă pentru economia reală şi perfect autonomă. Ea nu este, însă, invulnerabilă şi faţă de viruşii pe care ea îi produce prin autarhia ei, ca urmare a imunităţii ei "transeconomice": ea devine auto-imună, şi cade sub lovitura altei patologii.

De acest triumf al indecidabilităţii, care inaugurează transparenţa falsului, aşa cum permeabilitatea binelui şi a răului inaugurează transparenţa răului, noi căutăm cu orice preţ să ne apărăm resuscitînd prin orice mijloace paradigma autenticităţii, a faptului, a dovezii, a originii, a referinţei. Dacă miza gîndirii dispare, devine crucial să ne întoarcem la obiectivitate, la o căutare a paternităţii. De unde compulsiunea de veracitate, de verificare, de punere la punct, de documentare, de reabilitare obiectivă care cucereşte toate domeniile, evident dintr-o slăbiciune a gîndirii de a înfrunta această indecidabilitate altfel decît cu ajutorul unei istorii. Dar, vai, pînă şi istoria ne trădează, pînă şi ea este complice, azi, cu incertitudinea. Incertitudinea antrenează o cursă nebună, o cursă de urmărire a mijloacelor de detecţie şi a mijloacelor de falsificare, a viruşilor şi a mijloacelor de apărare (în artă, în cazul cărţilor de credit, în informatică, în domeniul protecţiei ideilor, dar şi în sex, în care cu toţii sîntem, azi, verificaţi prin testul de seropozitivitate - lărgire a testului general de autenticitate). Noul nostru păcat originar tocmai în aceasta constă - exact opus celuilalt, acela al cunoaşterii binelui şi răului, care era, în fond, o binecuvîntare a cerului, şi care făcea din noi

niște ființe umane –, blestemul nostru stă în imposibilitatea de a deosebi binele de rău și adevăratul de fals. Eva și Adam căzuseră în angoasa morală a distincției, noi am căzut în panica imorală a indistincției, a confuziei tuturor criteriilor. A contaminării binelui de către rău, și reciproc. Simptomul tuturor acestor fenomene este virusul. Pătrunderea noastră în era virusului din necunoașterea distincției dintre valori echivalează cu expulzarea strămoșilor noștri din paradisul terestru din cauza opusă, aceea a cunoașterii binelui și răului.

Și plecînd de la această pierdere de imunitate, toate infecțiile mortale ne pîndesc, toate păcatele revin din scena primitivă, toți virușii care-au dormit în celulele noastre se trezesc sub impulsul crizei! Neputința față de dispersia valorilor, față de diseminarea lor fractală este cu mult mai rea decît antica responsabilitate morală care apăsa asupra conștiințelor.

CARTEA A DOUA

În căutarea formelor pierdute

CAPITOLUL I

AMERICA, AMERICA...

Am fost frapat, recitind America *(1986), de similitudinea dintre modul dvs. de abordare şi textul lui Sartre despre New York din* Situations. *Viziunea dvs. despre America se bazează pe aceleaşi percepţii ca şi ale sale. Sartre opunea, în textul său, cerul jos şi greu al Parisului, cerului sălbatic al New York-ului, străzile înguste şi marile* avenues, *oraşul european şi oraşul american, tot aşa cum dvs. opuneţi societatea cizelată a europenilor, societăţii primitive a americanilor. Dorinţa de scrie* America *a venit dintr-o saturaţie faţă de bătrîna Eorupă, aţi simţit şi dvs. nevoia, ca şi Sartre, de a vă rupe de ea şi de a vă pierde în deşertul american pentru a renaşte puţin? Admiraţia pentru ţara lui Roosevelt a rămas şi astăzi aceeaşi?*

Am scris această carte în momentul în care începusem nu să mă detaşez, ci după ce făcusem turul Americii. Scrisul a venit să continue călătoria. Nu era legat de dorinţa de a compara Statele Unite şi Europa. Nu eram tentat de comparaţie istorică sau culturală. Ceea ce îmi era dat să observ era o altă scenă, o scenă primitivă. Prin *America*, eu nu am vizat o entitate sau o esenţă americană, ci o altă lume. Era, pentru mine, un fel de alteritate, de fascinaţie. Nu realitatea politică sau economică mă interesa, ci acel mod de transfigurare a banalităţii, caracteristică noului continent, nu numai geografic ci şi mental. Pe care l-am trăit, oarecum, pe un ecran cinematografic, emiţînd ipoteza, aproape experimentală, a unei ţări fără istorie.

Cînd aţi început să scrieţi America, *eraţi profesor la Santa Barbara?*

Santa Barbara a fost mai curînd sfîrşitul. Totul a început în 1970, printr-un congres internaţional de design. Au urmat New York-ul şi California. Am predat la San Diego, apoi la Los Angeles, vreme de trei luni. Acesta a fost momentul revelator. Era în 1975. Mi s-a propus un post, dar n-am vrut niciodată să mă instalez definitiv în America. Erau prea multe responsabilităţi, şi eu voiam să rămîn, întrucîtva, iresponsabil. Cînd ajungi să pătrunzi în America profundă a campusurilor universitare... În acea epocă, la San Diego se aflau Lyotard, Marin, de Certeau, era o mare epocă.

La San Diego, contrastul dintre studenţii de la Nanterre şi studenţii americani v-a frapat?

Mult. Soseam cu ideea că California era un teren experimental al simulării, dar experimentalul se afla mai curînd în deşerturi. Din punct de vedere social şi universitar, spre deosebire de Nanterre, unde trăisem o

perioadă extraordinară, o fază violentă de eliberare culturală, ideologică, politică, acolo era un stil de viaţă *easy*, fluid, ca şi cum eliberarea s-ar fi aflat, deja, mult în urmă. Aveai impresia că ai trecut, fizic, dincolo de acea revoluţie permanentă, tot timpul ideologică şi utopică, nicicînd, însă, înfăştuită. Acolo, ea era realizată, hiperrealizată, firește, acesta era paradoxul. Studenţii americani erau de o bună-voinţă extraodinară, dar nu prea înţelegeau mare lucru din discursul despre simulacru. Îl încarnau, într-o oarecare măsură, dar nu îl analizau. Făceam despre el un fel de comentariu aerian, un pic extraterestru. Eu eram cel care avea, acolo, aerul unui extraterestru. Dar lucrurile se aranjau foarte bine, în ciuda acestei disparităţi. Oricum însă, cum aveam un moment liber, plecam în deşert. Pentru mine, aceea era adevărata scenă.

Deşertul deschide cartea dvs., în acelaşi timp cu tema exterminării sensului, la care reveniţi pe parcursul cărţii. A fost deşertul iniţiatorul acestei căutări a morţii sensului?

Da, este un fel de perspectivă infinită, o formă extremă de denudare care este mai mult decît starea de natură. Nu este nici cultură, e chiar forma cea mai radicală de contra-cultură. Un mod de a mătura toate suprastructurile culturale: un soi de hiperspaţiu, de grad zero al obiectului şi al sensului, un fel de geologie mentală. Nu pe indieni îi căutam eu. Ci deşertul ritmat de viteză, de avion, de automobil, de căldură, strălucirea superficială, fizică şi metafizică.

Acest cîmp experimental v-a iniţiat în mistică. Mă gîndesc la Meister Eckhart şi la formula "indiferenţă radicală", care m-a frapat. Scrieţi undeva: "Deşert, reţea luminoasă şi fosilă a unei inteligenţe inumane, a unei indiferenţe radicale, nu numai a cerului, ci şi a ondulaţiilor geologice în care se cristalizează pasiunile metafizice ale spaţiului şi timpului". Această indiferenţă radicală, pe care, dacă ar fi s-o ducem pînă la capăt, reprezintă o temă ce poate fi regăsită la misticii renani şi la anumiţi gînditori moderni, ai impresia că, la dvs., este gravată în filigran. N-aş spune că există o voinţă de indiferenţă, dar, oricum, o căutare a acestei indiferenţe radicale.

Era o reacţie la ceea ce eu aş numi snobismul diferenţei, un snobism al culturii europene care se construieşte pe toate distincţiile posibile, inclusiv pe cele ale valorilor morale. Prin intermediul obiectelor şi al simulacrelor, eu mă îndreptasem spre o indiferenţă între adevărat şi fals. Deşertul, atunci, mă conducea spre o indiferenţă a binelui şi a răului. Nu o indiferenţă subiectivă, ci o indiferenţă obiectivă a lumii, şi o insignifianţă radicală a subiectului în acea lumea de semne pure care este deşertul. Nu sîntem departe, este adevărat, de anumite forme mistice de despuiere, însă acolo nu era vorba de transcendenţă, nu era vorba decît despre lume, despre evidenţa absolută a lumii. Deşertul e o capcană, a spaţiului, a aparenţelor. Toate valorile şi categoriile spiritului cad în această capcană, şi dispar automat. În lumea civilizată, dacă vrei să începi să reflectezi cu o anumită libertate, trebuie să faci un efort considerabil. Te trezeşti imediat cu spatele la zidul diferenţei şi al culturii. În vreme ce acolo puteam să mă pierd în indiferenţa lumii.

Această indiferență merge mînă în mînă cu un fel de suspendare a transcendenței. Există, poate, un alt cuvînt care ne-ar putea ajuta să înțelegem demersul dvs., acela de imanență. Sînteți mai curînd de partea imanenței decît de aceea a transcendenței.

Da, de partea undei reducții, nu fenomenologice, ci aproape fenomenale a lucrurilor. În fapt, noi nu putem scăpa niciodată transcendenței, după cum nici discursului, însă la un moment dat lumina se schimbă, și chiar și ideile defilează prin peisaj ca niște obiecte neidentificate. Fiecare lucru este redat evidenței sale brute, calității sale de eveniment pur, unui soi de imanență, dar care va fi păstrat calitatea și energia transcendenței.

Deleuze folosea expresia "transcendență în imanență".

Transcendența este întotdeauna chemată să se renege sau să se depășească pe sine, și în ce ar putea ea să se depășească dacă nu în imanență? Exista într-adevăr acolo ceva sacrificial - sacrificiul vesel al transcendenței. Însă americanii nu acceptau cîtuși de puțin această răsturnare de imagine, în care ei deveneau figuranții unui soi de ficțiune inumană. Nu suportau să fie considerați o societate primitivă. Pentru mine, era un elogiu, un semn de iluminare. Voiam să închei o alianță cu altceva decît America profundă, cu o evidență "primitivă" a lumii moderne. La noi, totul este, tot timpul, filosofic - chiar și glorificarea aparențelor în dauna profunzimii, toate temele nietzscheene sînt trăite în mod filosofic. Acolo, pînă și teoria redevine ceea ce este: o ficțiune.

Ați citit literatură americană acolo?

Am citit mai multă ficțiune americană decît franceză, nemaipunînd la socoteală filmele. Esențialul era, însă, că orice diferență dintre ficțiune și viața cotidiană dispare. Acolo, chiar și literatura și filmul, ficțiunea de ecran fac parte din continent. N-am avut niciodată nostalgie după această țară, însă atîta vreme cît am străbătut-o, n-am simțit nici o clipă nostalgia Europei.

Această ușurință de a trăi consună cu ceea ce spuneați mai devreme: o inocență a corpurilor, o libertate dobîndită, nu cucerită. Această dezinvoltură a corpurilor, atunci cînd ați trăit-o, cum o vedeați? Ca pe o prelungire a copilăriei?

Această dezinvoltură, această ușurință este un fel de stare secundă. Apropiată de o indiferență care nu este o renegare și nici o resemnare a sensului, ci un dincolo al diferenței, alcătuit din mulțimea de limbaje, de peisaje, din disponibilitatea spațiului. Libertate singulară, spațioasă, aceea de nu a te mai afla prins de propria-ți imagine. Libertate mult mai mult spațială decît filosofică, libertate mobilă, a corpului și a mișcării. Libertate tranzitivă, legată de reciprocitatea accelerată a lucrurilor în interiorul vitezei. Lucrul este adevărat și în ceea ce privește orașele și indivizii. O dată scăpat din chingile universitare, indiferent că te afli la New York sau la Los Angeles, poți să te bucuri de un spectacol total al vieții indivizilor. Poți să le descifrezi existența de la un capăt la celălalt, în transparența banalității lor. La noi, această transparență e melancolică și depresivă. Acolo, ea sfîrșește prin a fi un eveniment. Toate calitățile și condițiile care pentru noi,

aici, sînt negative renasc acolo într-un soi de inocenţă şi de anvergură care le conferă forţa unui fenomen natural. Banalitatea este şi ea un deşert, şi poate fi străbătută în acelaşi fel, ca şi confiniile extreme ale lumii noastre fenomenale. La noi, libertatea se cucereşte asupra socialului, cu preţul conflictului şi al compromisului. Acolo, ţi se pare că există prea multă pentru toată lumea - e chiar o problemă -, dar, cel puţin, atunci cînd utopia e realizată, te poţi folosi de ea cu dezinvoltură.

Această dezinvoltură nu este inocenţa forţei? O dezinvoltură care nu ar putea să apară decît pentru că e susţinută de forţă?

Aţi putea, desigur, să traduceţi toate acestea în termeni de privilegii mondiale. Este adevărat că America îşi permite luxul de a fi un fel de societate primitivă, de a se bucura de o inocenţă şi de o forţă imorale. Dar fiecare poate să-şi permită luxul să se bucure de America în acelaşi fel, luxul de a uita raporturile de forţă şi de a trăi bogăţia ca pe o situaţie ireală. Există acolo aceeaşi violenţă şi aceleaşi contradicţii, însă supraexpunerea lor e cea care face diferenţa. Diferenţa dintre real şi mai-real-decît-realul, dintre banal şi mai-banal-ca-banalul, între violent şi mai-violent-decît-violentul - inclusiv în ceea ce-i priveşte pe obezi, de pildă, care sînt mai graşi decît ceea ce e gras. Chiar şi *business*-ul este un *show*, chiar şi capitalismul a trecut de partea spectacolului, se depăşeşte pe sine într-o speculaţie delirantă, în vreme ce noi, aici, nu facem decît să ne oferim comedia ruşinoasă a politicului şi a modernităţii.

Insistaţi asupra banalităţii americane, o parte a cărţii dvs. e dedicată lui Tocqueville, îl împingeţi spre logica lui finală, şi scrieţi: "Un univers genial prin dezvoltarea irepresibilă a egalităţii, banalităţii şi indiferenţei". Egalitatea este Tocqueville, banalitatea şi indiferenţa sînteţi dvs.

Cu toate că şi la Tocqueville există, deja, o analiză a acestei eroziuni democratice. Pentru că oamenii sînt individualizaţi şi egali în drepturi, ei devin indiferenţi unii faţă de alţii.

Viziunea dvs. despre Tocqueville conduce spre ideea că America este ţara care realizează sfîrşitul ideologiei politice. Această naivitate istorică a americanilor este, cumva, o naivitate contra Europei?

Aş spune că în loc să iau drumul Abisiniei, eu l-am luat pe cel al Californiei. Trebuie să părăseşti Europa. Era ţara aceasta şi nimic altceva. Nu există predestinare, sau cel mult una retrospectivă. Aş fi putut foarte bine să aterizez în altă parte. Există, desigur, întotdeauna, forţa imaginară a actualităţii americane. Esenţial era, însă, să fug de Europa metafizică, departe de o cultură şi de o istorie nostalgice. Să fug spre nişte confinii unde istoria noastră să fie în acelaşi timp ştearsă şi supramultiplicată. Să urmăresc destinul european la extremităţile lui, la excrescenţele şi monstruzotăţile lui. Să găsesc electricitatea unui sfîrşit de rasă, a unui sfîrşit al istoriei. Să mă infiltrez într-o incultură care constituia deopotrivă parodia culturilor europene şi eşecul lor prin descoperire.

Originalitatea acolo se află. Ea nu se mai află la noi. Excrescenţa Europei în colonialism a epuizat-o. Şi ea nu-şi va mai reveni niciodată.

Observăm cît se poate de bine răul pe care-l constituie fie şi numai reconstituirea ideii. Europa s-a expropriat pe ea însăşi în universurile ei coloniale devenite autonome şi în raport cu ea şi cu cultura ei revolută, nişte universuri de forţă şi de *science-fiction*. Mi-ar fi plăcut să fiu iezuit în California în secolul al XVII-lea sau în Paraguay în al XVI-lea, foarte aproape de evenimentul original, de şocul cultural şi antropologic care nu se va mai repeta (decît aşteptînd, poate, electroşocul în replică al restului lumii asupra universului occidental). Poate că antropologii eroici au mai găsit un licăr în secolul al XIX-lea. Pentru mine, America asta a fost. America Latină ar putea fi şi ea, dar pentru asta este nevoie de o altă imaginaţie decît a mea.

Vorbiţi despre întîlnirea lui Las Casas cu indienii?

Nu va mai exista o surpriză antropologică precum aceea. Ceva echivalent n-ar putea fi decît un şoc de acelaşi tip cu altă specie decît specia umană. Unda de şoc a acestui eveniment, de altfel, nu s-a epuizat şi, pe nebăgare de seamă, asistăm, poate, pe termen lung, la o revanşă a ceea ce Borges numea "popoarele din oglindă".

Lăsaţi impresia că nu mai există, pentru dvs., o cultură europeană vie.

Este adevărat că există un *parti pris* de ruptură faţă de cultura apropiată şi, din aproape în aproape, o alergie crescîndă faţă de universul francez şi european (mai ales aşa cum evoluează el acum). Dar acest *parti pris* a fost luat, în cazul meu, foarte devreme, chiar şi din punct de vedere intelectual. În cîmpul ideilor, eu am practicat un fel de omor simbolic, de ruptură ombilicală. La origine se află, întotdeauna, această pulsiune brutală, iraţională de a nega ceea ce se află aproape (inclusiv lumea reală), pentru a merge să vezi cum stau lucrurile aiurea - ca şi aceea de a precipita lucrurile spre sfîrşit, pentru a putea să vezi dincolo de ele.

A fost, oare, America o trambulină pentru ceea ce numiţi transpolitic?

Este adevărat că, acolo, nu există nici măcar ideea unei revoluţii politice ca a noastre. Te trezeşti din capul locului în sfera transpolitică a medium-ului şi ecranului, ceea ce are darul de a te scăpa, din fericire sau din nefericire, de orice realism politic şi social. Putem să spunem orice despre această hegemonie a medium-ului, dar măcar acesta este un fapt social total. În vreme ce, în universul nostru tradiţional, noi păstrăm cultul sentimental al mesajului. Mesajul, ideologic, politic, psihologic, cultural, şiroieşte peste tot. În *reality show,* fiecare îşi joacă propria tragicomedie televizuală. Prin medium nu trece decît neliniştea existenţială. Televiziunea a fost, în fapt, sacrificată ca medium pe altarul unui soi de realism şi de banalitate realistă a mesajului. Mai exact, dacă medium-ul distruge mesajul şi sensul, mesajul, la rîndul lui, distruge puterea medium-ului - ceea ce face din informaţie o semnificaţie de sumă nulă. Totul înecat în forma indistinctă a culturii. În America, am avut impresia că regăsesc medium-ul, media în toată forţa şi primitivitatea lor.

America, aceea a dvs., s-a schimbat de atunci?

America s-a schimbat, însă ea rămîne un cîmp în care se joacă o multiculturalitate de fapt, sălbatică, ceea ce mi se pare mai interesant decît

găsirea liniei de separaţie care ar împăca pe toată lumea. Acestea fiind spuse, atunci cînd am cunoscut-o eu, ea era încă un obiect specific şi original. Acum, America este peste tot, prin injecţie mediatică, pentru a spune astfel, pe toate latitudinile şi în toate ţările. Nu mai ai de-a face cu America decît sub formă de perfuzie mondială.

Dar Estul, Caucazul, Rusia, n-aţi fost niciodată tentat să plonjaţi în ele?

Nu văd cum mi-aş putea converti atomii mei suciţi într-o altă lume. America Latină e pasionantă. Lasă impresia că nu va trebui niciodată să găsească un principiu de realitate politică, economică sau socială, ceea ce, în clipa de faţă, cînd toate aceste principii sînt într-o deplină confuzie, reprezintă un avantaj absolut. Anumite ţări mari, cărora li se spune subdezvoltate, sînt, poate, în felul acesta, de avangardă, în sensul în care au sărit peste toate aceste faze ale modernităţii în capcana cărora noi am căzut în clipa de faţă. Poate că este mai bine că nu au trecut prin stadiul de oglindă politic, economic şi social, care este şi capcana cu oglinzi de prin ciocîrlii a evoluţionismului democratic. Metisajul de limbi, rase şi religii lasă, în tot cazul, impresia unei lumi aflate în fuziune, nu în perfuzie, ca a noastră. Cît priveşte Estul, oamenii fac, acolo, o experienţă şi mai virulentă decît a noastră a istoriei "descendente", a pocăinţei istoriei. În Rusia, de pildă, ai sub ochi tot secolul XX, aşa cum s-a făcut şi desfăcut el, pe faţă şi pe dos, şi revenirea memoriei este, acolo, mult mai brutală decît aici, mult mai arhaică. E, deci, o situaţie mai radicală decît a noastră, în pofida destructurării şi a confuziei care domnesc.

Alegeţi, cu toate acestea, să trăiţi în Franţa!...

Este o alegere automată, din inerţie. Cu atît mai rău, sînt european. Sînt condamnat la un fel de nihilism obiectiv, istoric. Eşti forţat să îţi spui că tot ce poţi spune sau face radical despre această societate nu va fi vreodată decît exact radicalitatea acestei societăţi corupte. Nu ai alt adevăr de spus decît tocmai acela care priveşte această societate la un moment dat. Nu mai există nici o libertate de cucerit din interior, nu mai există nimic de cucerit din interior. Merită mai mult să treci într-o altă lume, într-o alteritate radicală, şi care nu are nevoie de tine ca să existe, şi metafora unei astfel de lumi este America.

"Împotriva melancoliei analizelor europene", mai este America, pentru dvs., ţara utopiei realizate?

Rămîne, într-adevăr, în America ceva din lipsa de măsură şi din paradoxul magic al utopiei realizate. Lipsite de iluzie: este utopia banalităţii realizate, deci aceea a unei echivalenţe transversale a tuturor lucrurilor şi a unei egalităţi a destinelor venind de jos. Din acest fapt, însă, care constituie oricum fatalitatea modernităţii noastre, şi căreia noi nu-i cunoaştem decît latura deprimată, americanii au făcut un eveniment, care este, poate, într-adevăr, evenimentul sfîrşitului istoriei, adică, opus celor spuse de Fukuyama, ne-împlinirea ei definitivă.

O ultimă întrebare despre America. Pentru că la ora în care conversaţia noastră se încheie, tocmai vă întoarceţi de acolo. Mai sînteţi şi azi de

acord cu acest pasaj din cartea dvs., în care spuneţi: "Nu există, pentru mine, un adevăr al Americii. Nu le cer americanilor decît să fie americani. Nu le cer să fie inteligenţi, raţionali, originali, nu le cer altceva decît să populeze un spaţiu ce nu se compară nici pe departe cu al meu, să fie, pentru mine, cel mai de sus loc sideral, cel mai frumos spaţiu orbital..."?

Da.

CAPITOLUL II

"FOTOGRAFIA ESTE CEVA FOARTE FRUMOS, DAR ACEST LUCRU NU TREBUIE SPUS..."

Citind scrierile dvs. despre fotografie, ai sentimentul că reiteraţi cearta care a pasionat secolul al XIX-lea cu privire la arta fotografică. Mă gîndesc la o frază a lui Ingres, care spunea: "Fotografia este ceva foarte frumos, dar acest lucru nu trebuie spus", şi la o frază a lui Walter Benjamin, care spunea că nu poţi să reflectezi pe marginea fotografiei "fără să te fi întrebat, în prealabil, dacă inventarea însăşi a fotografiei nu a răsturnat, cumva, în totalitate caracterul fundamental al artei". Păreţi a vă asuma acest mod de abordare. Ceea ce dvs. respingeţi nu este atît "fotografia", cît mai ales devenirea-imagine a fotografiei, ca şi devenirea-muzeu a artei, despre care am vorbit deja. Tocmai de aceea m-am şi gîndit la acea frază a lui Ingres.

Există, într-adevăr, în fotografie un mister care trebuie menţinut. Spun asta în calitate de utilizator şi de practician sălbatic, intermitent. Ce regret eu este estetizarea fotografiei, faptul că acest tip de imagini a devenit una dintre artele frumoase şi a căzut în prăpastia culturii. Imaginea fotografică a venit de dincoace sau de dincolo de estetic, prin chiar esenţa ei tehnică, şi constituie, din acest punct de vedere, o revoluţie considerabilă în modul nostru de reprezentare. Apariţia eruptivă a fotografiei pune în cauză arta însăşi, în monopolul ei estetic asupra imaginii. Or, arta a fost cea care a devorat fotografia, nu invers. (Şi a plătit preţul pentru asta, dat fiind că s-a golit puţin cîte puţin de substanţă.) Fotografia vine din altă parte şi acolo trebuie să rămînă. Face parte dintr-o altă tradiţie, atemporală, non-estetică la drept vorbind, aceea a *trompe-l'oeil*-ului, care străbate întreaga istorie a artei, dar parcă indiferentă la peripeţiile ei. *Trompe-l'oeil*-ul este legat de evidenţa lumii şi de o asemănare atît de minuţioasă, încît nu este decît aparent realistă (în fapt, ea e magică). El menţine statutul magic al imaginii, în vreme ce arta se varsă în estetic conform unei curbe care duce de la sacru la frumos, şi apoi la estetica generalizată. Or, forţa antropologică a imaginii se opune reprezentării bine temperate, ca şi oricărei viziuni realiste – ea păstrează ceva din iluzia radicală a lumii.

Aşadar, o formă sălbatică, ireductibilă la estetizarea lucrurilor, legată de aparenţa acestora, de evidenţa lor, de o aparenţă înşelătoare însă. Exact opusul dublei destinaţii care i-a fost impusă: realism sau estetism. Chiar şi azi, pentru mine, o imagine fotografică este valabilă nu atît în termeni de

calitate sau de conținut, cît în termeni de fascinație pură. Ea se află mai aproape de originea și de chinurile reprezentării. Ca urmare a jocului ei irealist cu tehnica, a decupajului ei absolut, imobilității sale absolute, tăcerii, reducției fenomenologice a mișcării și a culorii, ea este imaginea cea mai pură și mai artificială care poate fi întîlnită. Nu e frumoasă, ci mai rău. Și tocmai în această calitate dobîndește ea forță de obiect într-o lume care vede extenuîndu-se tocmai principiul estetic. M-am lăsat, astfel, prins în jocul acestei imanențe fetișiste a obiectului, al acestei convergențe dintre o tehnică obiectivă și forța însăși a obiectului. Operația fotografică este un fel de reflex, de scriere automată a evidenței lumii, care nu e una singură.

Fotografia este pentru dvs. o artă primitivă, o artă sălbatică. Spuneți undeva: "Toate celelalte forme de imagine, departe de a constitui niște progrese, nu sînt, poate, decît forme atenuate ale acestei ruptuni a imaginii pure de real". Nu este, de aceea, întîmplător nici faptul că, în același text despre primitivitatea și stupefacția pe care le produce arta fotografică, singurele referințe literare pe care le oferiți sînt Gombrowicz și Nabokov.

E pentru că acești doi autori reprezintă ceva care depășește dimensiunea literaturii, a esteticului și a întregii culturi bine temperate. Același lucru l-aș spune și despre Francis Bacon, în domeniul artei. Singurele opere puternice sînt cele care își interzic să mai joace comedia artei, a esteticii și a culturii. În domeniul gîndirii, acestea sînt cele care își interzic să mai joace comedia ideilor, a interpretării și a sensului.

Revenind, însă, la fotografie: tehnica este cea care îi conferă caracterul ei inedit ca imagine. Tocmai prin această tehnicitate se revelează lumea noastră ca radical non-obiectivă. Obiectivul aparatului de fotografiat este cel care, în mod paradoxal, revelează inobiectivitatea lumii, acel ceva care nu va putea fi soluționat prin analiză sau prin asemănare. Prin tehnica ei, fotografia ne poartă dincolo de asemănare, în inima iluziei realității. Transformînd, astfel, prin chiar acest lucru, și viziunea noastră despre tehnică. Sîntem purtați, prin intermediul fotografiei, dincolo de refuzul moral-filosofic al tehnicii "alienante", într-o perspectivă asupra tehnicii ca loc strategic al unui dublu joc, ca oglindă măritoare a iluziei și formelor. Prin ea, întrebarea esențială devine: noi gîndim lumea, sau lumea este care ne gîndește? Prin fotografie, obiectul este cel care ne privește și ne gîndește. Sau, cel puțin, așa ar fi să stea lucrurile dacă ea n-ar fi coborîtă la nivelul unei practici estetice.

Asta mă face să mă gîndesc la relația om-mașină așa cum a fost ea gîndită de Simondon, care distingea tehnica de tehnologie; partizanii de astăzi ai tehnicii confundă deseori tehnica cu tehnologia. Ceea ce Simondon numea cultură tehnică și indivizi tehnici este posibilitatea, pe care o întîlnim la Marey și la alții, a unei comunicări puternice între om și mașină. Pentru om, mașina reprezintă în primul rînd o provocare, mai înainte de a deveni un obstacol sau un panaceu.

Există un duel între aparatajul tehnic și lume, dar și o complicitate (cine spune duel spune, automat, complicitate). Fotografia (dar nu numai

ea, firește) ar fi, din acest punct de vedere, arta de a te insinua în această complicitate, dar nu pentru a domina procesul, ci pentru a te juca cu el și a demonstra că jocurile nu sînt definitiv făcute. Este acest lucru valabil pentru tehnica în ansamblul său? Este, în orice caz, un mijloc de a răsturna viziunea convențională asupra acesteia.

Fotografia e obiectalul, este mai mult obiectul care ne vede decît subiectul care privește. Cum faceți trecerea de la această viziune tehnică asupra fotografiei la viziunea para-estetică asupra ei?

Eu nu trimit la o estetică inversă a obiectului. Nu afirm că obiectul a devenit stăpînul jocului. Răsturnarea mizelor stă în a face din obiect, căruia îi sînt impuse prezența și reprezentarea subiectului, locul absenței și al dispariției subiectului – de a face, astfel, ca obiectul să apară ca o evidență insolubilă. "Obiectul" fotografic poate fi, de altfel, o situație, o lumină sau o ființă vie. Esențial este ca el să capete forță de obiect sau de eveniment pur, și pentru aceasta este nevoie ca subiectul să se fi retras. Trebuie ca undeva în această mașinărie mult prea bine pusă la punct a reprezentării să existe o fractură. Prioritatea obiectului sparge scenariul reprezentării (și, desigur, întreaga dialectică moral-filosofică care-i e atașată). Este o inversare de oglindă. Pînă acum, subiectul era oglinda reprezentării, obiectul nu era decît conținutul ei. Acum, obiectul este cel care spune "I shall be your mirror – Am să fiu oglinda ta", adică "Voi fi locul tău privilegiat de dispariție – We shall be your favorite disappearing act". Subiectul își pierde monopolul asupra interpretării. Sau, mai exact spus, nici nu mai există interpretare posibilă. Cum obiectul nu are nimic de spus și este lipsit de dorință, forța lui, care este aceea de decofrare a lumii în stare brută, nu poate fi distilată sau negociată în comentariu și interpretare. Pentru a putea fi surprins, trebuie ca subiectul să se desprindă de sine. Subiectul, însă, își află în el ultima sa aventură, ultima șansă, aceea a deposedării de el însuși, nu în alienarea tradițională, ci în reverberarea unei lumi în care ocupă locul de-acum înainte orb al reprezentării. Spre deosebire de subiect, obiectul are o forță de joc mult mai mare, deoarece, dat fiind că nu a trecut prin stadiul oglinzii, nu are de-a face cu propria sa imagine, cu reprezentarea de sine sau cu asemănarea cu sine. De toate aceste probleme în care subiectul se află, astăzi, împotmolit, obiectul se desprinde la fel ca și de dorință (ceea ce este adevărat și despre "obiecul" sexual). Dacă se reușește captarea a ceva din această ne-asemănare și din această singularitate obiective, ceva în ceea ce privește lumea se schimbă – adică nu numai în interiorul realului, ci și dincolo de principiul ei de realitate.

Atunci cînd spuneți "obiect", lucrul este valabil și pentru subiectul fotografiat. Într-un pasaj consacrat epocii eroice a fotografiei, spuneți despre subiect că are statura morții. Or, în zilele noastre, după dvs., neantul a dispărut din imagini, din fotografie. Acesta să fie, oare, motivul pentru care nu mai există artă fotografică?

Povestea cu moartea este pur și simplu ideea că în centrul imaginii foto există o întruchipare a neantului, a absenței și a irealității. Tocmai acest

neant din inima imaginii face magia ei. Acest neant a fost expulzat în toate felurile posibil, saturîndu-se fotografia cu tot soiul de referinţe şi de semnificaţii. La festivalurile de foto-reportaje şi în galerii, totul şiroşeşte de mărturii, de sentimentalitate estetică şi demagogică, de stereotipuri ale recunoaşterii. Asistăm la o adevărată prostituire a imaginii cu ceea ce aceasta semnifică, la o luare ca ostatic a imaginii de către propriul ei conţinut. În abundenţa noastră de imagini, moartea şi violenţa sînt peste tot, dar este vorba de o moarte patetică, ideologică, spectaculară – în schimb, ceea ce Barthes numeşte *punctum,* locul absent, neantul din inima imaginii, care face forţa ei, a dispărut. Ceea ce mi se pare un contrasens, chiar şi din punctul de vedere al mesajului, căci nici o mizerie şi nici o violenţă din lume nu mai reuşeşte să ne atingă dacă am înlăturat această specificitate a imaginii, acest vid simbolic care face forţa ei. Şi acesta este unul dintre motivele pentru care fiinţele omeneşti, fiinţele vii sînt atît de greu de fotografiat: pentru că sînt ele însele atît de încărcate de sens, încît este aproape imposibil să-l dai la o parte pentru a găsi forma secretă a absenţei lor.

Aţi putea să precizaţi ce anume înţelegeţi, din acest punct de vedere, prin alteritate secretă, pentru că mulţi autori au vorbit despre secret, de la cei mai psihologici, precum Gide, pînă la alţii mai puţin psihologici, Deleuze de pildă, ca să procedăm repede. Uneori devine greu de înţeles. Ce anume vreţi să spuneţi prin alteritate secretă? Acesta să fie motivul pentru care nu-i iubiţi pe fotografii care, atunci cînd îţi surprind portretul, se străduiesc să te facă să te simţi bine, discutînd despre vreme?

Da, deoarece ei îşi imaginează că în felul acesta fac să iasă la suprafaţă identitatea profundă a individului, conform unui contrasens psihologic total. Numai actorii proşti se identifică cu rolurile pe care le joacă. Ei caută, prin şiretlicuri foarte puţin subtile, să aducă la suprafaţă un adevăr al persoanei sau al chipului. În vreme ce a suprinde pe cineva în adevărul său înseamnă, de fapt, a surprinde în el ceea ce lui îi scapă, şi ceea ce şi celorlalţi le scapă. Fiecare este, fără îndoială, prezent cu voinţa şi cu dorinţa sa, dar, în secret, deciziile şi gîndurile îi vin de aiurea, şi tocmai în această interferenţă atît de stranie stă originalitatea lui. Nu în oglinzile în care individul se recunoaşte şi nici în obiectivul care vrea să îl recunoască. De fiecare dată, capcana este aceea a asemănării, şi ceea ce este cu adevărat interesant în imagine, atunci cînd aceasta ştie să-şi păstreze secretul (lucrul este valabil şi pentru cinema şi pictură), este faptul că ea sfidează orice asemănare, că merge să caute aiurea ceea ce vine de aiurea. Există ceva în joc care trebuie sesizat înainte ca acest lucru să ajungă să îmbrace forma determinării şi a sensului. Noi trăim, în mare parte, sub dominaţia voinţei şi a reprezentării, însă adevărul întregii poveşti se află în altă parte.

Această non-asemănare trimite cumva la ceea ce Blanchot numea asemănarea cadaverică?

Nu ştiu. Aş trimite, mai curînd, la un fel de metapsihologie, în care nimeni nu este vreodată unul singur, în care fiecare se naşte în stare dublă

şi este bîntuit de propriul frate geamăn. Adevărata decizie a lui Oedip nemaifiind separaţia de mamă şi de tată, ci de acest geamăn originar. Acest dublu, pentru ca fiecare să fie el însuşi, trebuie exorcizat, conjurat, ceea ce noi nu reuşim, poate, niciodată cu adevărat. Sîntem bîntuiţi de această gemelitate fantomatică, de această reduplicare identică, şi ameninţaţi, permanent, să ne confundăm cu ea. Iată de ce alteritatea venită de aiurea, orice formă, de fapt, de seducţie venită de aiurea ne eliberează de prezenţa fatală a acestui geamăn fantomatic (această alternativă este foarte puternic scoasă la lumină în filmul *Dead Ringers*). Cei care rămîn lipiţi de el sînt nişte morţi vii - toţi sîntem, într-o măsură mai mare sau mai mică, nişte morţi vii, prinşi în capcana unei identităţi malefice. Singularitatea nu poate rezulta decît din dedublare şi dintr-o rupere a simetriei.

Acest geamăn fantomatic poate fi numit? De ce un dublu şi nu nişte tripli? Ce anume vă face să insistaţi asupra acestei teme a dublului?

Din lumea individuaţiei, noi nu ne imaginăm depăşirea decît ca pluralitate ori ca multiplicitate. Ceea ce ne face să rămînem mereu în acelaşi registru de contabilitate. Unul şi mai mulţi, unul şi multiplul, singularul şi pluralul. Or, există o formă fundamentală care nu e nici unitatea, nici pluralitatea, o formă originală şi ireductibilă care este dualitatea. Ea poate fi abolită în multiplicitate sau diseminare, sau, din contră, în individualitate, această specie de totalitate artificială. Însă forma vie şi antagonistă rămîne dualul, mod specific în anumite limbi, dar aproape dispărut în ale noastre. Relaţie primordială, care nu este unu înmulţit cu doi şi nici modul dialectic sau interactiv de trecere de la unul la celălalt - formă dual ireductibilă la unul sau la celălalt, şi care se găseşte din capul locului într-o reciprocitate simbolică. Viaţa este, desigur, un dublu joc pentru a scăpa din dual în individual, dar ea este ordonată, cu toate acestea, în funcţie de erupţia acestei alterităţi secrete.

Dacă înţeleg bine, idealul ar fi, după dvs., ca un fotograf să vă poată capta geamănul fantomatic...

În ceea ce mă priveşte, n-am găsit niciodată figura geamănă sau pe aceea dual în fotografiile care mi-au fost făcute. Cine ştie? Poate că am o rezistenţă de acelaşi fel cu aceea manifestată faţă de psihanaliză. Sînt la fel de greu fotografiabil ca şi analizabil. Acestea fiind spuse, umanul se confundă, pentru mine, cu individualul. Cu dualitatea despre care am vorbit, intrăm, prin urmare, întrucîtva, în ordinea inumanului, cu tot ce poate fi fascinant şi periculos în aceasta. Unii, cu toate acestea, reuşesc să presimtă, prin fotografie, această alteritate la alţii. Uneori, un singur unghi, o lumină e de ajuns. Căci dacă individul, luat în ansamblu, este destul de convenţional, luat în amănunt, fragmentar, el este întotdeauna original.

Dacă acest geamăn fantomatic nu poate fi numit, aţi putea măcar să-l poetizaţi?

Această alteritate nu vine obligatoriu de la ceilalţi, ea poate izvorî dintr-o situaţie, dintr-un eveniment, din tot felul de convergenţe şi de seducţii insolite, din tot ce sparge această simetrie geamănă. Altădată, alte

forţe, benefice sau malefice, vegheau la disocierea noastră de noi înşine, pe cînd acum fiecare este livrat lui însuşi. Fiecare este tras pe sfoară de el însuşi, pînă în detaliile cele mai mărunte ale vieţii, în resturile acestei organizări simbolice astăzi pierdute. Fiecare nu mai este decît un fragment al celuilalt în oglinda spartă a alterităţii.

Prin tehnică, lumea umană a păşit în inuman. În momentul în care toţi devin vehicolele tehnice, vectorii operaţionali ai aceloraşi reţele, ceea ce nu era decît destinul funest al gemenilor se transformă în blestemul clonelor.

Nu-i, însă, mai puţin adevărat că rămîne o specificitate cu totul inedită a gîndirii umane, aceea datorată, poate, faptului că ea se instalează în ştiinţă tot atît cît şi în durată, pentru a-l parafraza pe Bergson; ştiinţa e proprie omului, trimite la esenţa lui. Omul este singura fiinţă care poate să construiască o teorie. François Laruelle spune despre om că este un individ teoretic.

Umanul nu a-nceput să se definească pe sine decît de două sau de trei sute de ani, şi el a făcut-o într-un mod foarte intelectual, în termeni de raţiune. De atunci, raportul cu lumea trece printr-un organ extrem de subtil care este creierul. În alte culturi, raportul cu lumea este al întregului corp, prins în ciclul metamorfozelor şi aflat în înţelegere cu lumea. Inteligenţa noastră, modernă, raţională, face din noi, de la bun început, nişte fiinţe tehnice, după chipul şi asemănarea uneltelor şi cunoştinţelor noastre. Se pare, însă, că tehnicile şi ştiinţele noastre au ajuns să debordeze, astăzi, intelecţia umană. Cine ştie dacă ele nu ne fac să înaintăm spre o nouă relaţie, spre o nouă regulă a jocului, întemeiată pe incertitudinea radicală? Ceea ce presupune un fel de sacrificare a intelectului, de întrerupere brutală în ciclul speciei. Există foarte frumoase pagini în Saul Bellow despre faptul că civilizaţia noastră trăieşte, acum, în ura de sine – o ură de sine venită dintr-un regret insurmontabil al acestei rupturi de specie. Continuitatea speciei din noi se răzbună, acum, pentru faptul că am devenit nişte indivizi liberi şi emancipaţi. Noi nu-ncetăm a ispăşi această trădare. Modernitatea noastră se defineşte prin perspectiva umanismului şi a Luminilor, dar ceea ce ne-a precedat era cu mult mai vast decît acest umanism, şi nu cunoştea distincţia dintre uman şi inuman. Descoperirea, sau redescoperirea inumanului, violenţa la care este supus umanul în cîmpul actual al cunoştinţelor mi se pare mai mult decît o deschidere, o breşă prin care se pot explora potenţialităţile inumane ale umanului şi se poate regăsi – cine ştie? – o metamorfoză posibilă a speciei, alta decît supravieţuirea ei artificială prin tehnică.

Sînteţi de acord cu această frază a lui Susan Sontag, care spune că "aparatul de fotografiat este în acelaşi timp antidotul şi răul, un mijloc de a ne apropia realul făcîndu-l, totodată, să fie caduc"?

De ce nu? Însă toate aceste formulări sînt reductive, în măsura în care gravitează tot în jurul realului – problema fiind aceea de a-l conjura sau de a ni-l apropria. Repet: în iluzia generică a imaginii, în rău sau în bine, problema realului nu se mai pune. E depăşită prin chiar mişcarea imaginii,

care trece din capul locului dincolo de adevărat şi de fals, de real şi de ireal. Imaginea nu este un medium căruia ar trebui să-i găsim buna utilizare. Ea este ceea ce este, şi prin aceasta ea scapă tuturor consideraţiilor noastre morale. E prin chiar esenţa ei imorală, şi devenirea-imagine a lumii este o devenire imorală. Nouă ne revine datoria de a scăpa de propria reprezentare şi de a deveni noi înşine vectorul imoral al imaginii. Şi tot nouă, datoria de a redevi obiect şi de a redeveni altul într-o relaţie de seducţie cu lumea.

Aş dori să revin la cuvîntul "primitiv". Spuneţi undeva: "Pentru obiecte, sălbatici, animale, primitivi, alteritatea e sigură, singularitatea e sigură, cel mai neînsemnat obiect este altul, pentru subiecţi, însă, acest lucru e mult mai puţin sigur".

Sălbaticii nu sînt neapărat totuna cu primitivii. Sălbatic e ceea ce nu este confruntat cu propria asemănare, cu propria identitate şi cu căutarea disperată a acestei identităţi. Un animal nu are identitate. El este toate celelalte animale laolaltă, şi nu este el însuşi. Ceea ce nu înseamnă că este alienat: e străin de el însuşi, de propriul său sens, de propriul său ţel. Dintr-o dată, el capătă acel farmec al fiinţelor străine de propria lor imagine, dar care se bucură de o familiaritate organică cu propriul corp, şi de o complicitate organică cu toate celelalte. Dacă vom reuşi să regăsim această conivenţă şi această stranietate, ne vom apropia de o calitate poetică a alterităţii, de o poezie a alterităţii apropiată de aceea a somnului paradoxal (identitatea confundîndu-se cu somnul profund).

Insistaţi, în legătură cu magia fotografiei, pe imobilitatea fenomenală a ei. Posibilitatea aceasta nemaiîntîlnită de contemplaţie pe care v-o oferă fotografia nu reprezintă, cumva, în cazul dvs., o modalitate cvasi-zen de a o rupe cu transcendenţa occidentală şi de căuta o postură ceva mai orientală?

N-aş spune în nici un caz "orientală", pentru că nu vreau să mă joc cu cuvintele şi nici cu referinţele. Există o anumită formă de siderare în imagine şi în fotografie, dacă nu de contemplaţie. Oprirea pe imagine e, din acest punct de vedere, o oprire pe lume. Imaginea întrerupe precipitatea evenimentelor. Acest soi de *suspense* nu este niciodată definitiv, dat fiind că fotografiile nu sînt niciodată singure şi trimit unele la altele (imaginea nu are alt destin decît imaginea), avînd, toate, în comun acest fel de imobilitate şi de tăcere. Este, fără doar şi poate, motivul pentru care fotografia a redobîndit o aură extraordinară, pe care o pierduse prin cinematograf. Şi cinematograful, însă, la Godard de pildă, poate să regăsească această calitate proprie a imaginii, complice naraţiunii dar străină de ea, statică dar capabilă să recupereze întreaga energie a mişcării. Fotografia, din acest punct de vedere, oferă exemplul unei înalte condensări, aceea a unei întregi derulări într-o imagine fixă, în vreme ce majoritatea imaginilor actuale oferă exemplul unei înalte diluări.

Ideal, spuneţi dvs., fotografia ar trebui să se lipsească de comentariu, şi nu sînteţi deloc blînd cu instituţiile de tot felul care o celebrează. Consideraţi că acest tip de instituţie deranjează? Credeţi că ea contribuie

mai curînd la diluarea forței imaginii decît la reintroducerea ei în întreaga sa dimensiune?

Imaginea este în afara scenei, în afara cîmpului, contrarul unei puneri în scenă. Mizanscena fotografică, fie ea estetică sau instituțională, aparținînd expoziției sau muzeului, reprezintă un contrasens. În îmbălsămarea oficială practicată de muzeu și în solemnitatea cultului fotografic, ai sentimentul straniu că moartea despre care vorbeam, aceea din inima imaginii, a ieșit de acolo, a fost expulzată și a căpătat forma exterioară a unui mauzoleu sau a unei necropole. În loc ca imaginea să închidă, simbolic, moartea, moartea este cea care se închide asupra imaginii.

În legătură cu Bacon, care s-a fotografiat cu ale sale Photomaton, spuneți că cei mai buni subiecți care pot fi fotografiați sînt cei care și-au găsit forma obsesională, identitatea caracterială, figura narcisiacă. Puteți să spuneți că pictorul Bacon a știut-să se fotografieze în ale sale Photomaton?

Nu știu ce loc ocupa fotografia în munca sa. Cred, însă, că putem - și Bacon este exemplul cel mai grăitor - să nu ne mai luăm drept o ființă reprezentativă, ci drept o ființă/obiect obsesională, caracterială, care lucrează în propriul său ciclu și nu în propria mizanscenă. Bacon a ajuns destul de departe în această circumscriere delirantă de sine. Există, acolo, un punct de vrajă, care poate fi regăsit și în joc, unde îți depășești propria imagine și te vezi livrat unui soi de fatalitate fericită. Tu, și totuși nu tu ești cel care, în momentul acela, te joci. Există unii care, printr-un fel de închidere inițiatică, reușesc să facă vid în ei și în jurul lor. Bacon prin excelență a reușit să creeze această formă excepțională și lipsită de vanitate, de o singularitate inegalabilă chiar și în cîmpul picturii. El nu se mai proiectează pe sine în imagini: prin intermediul imaginilor, el se produce pe sine însuși ca eveniment, fără nici un comentariu. E ceea ce-l deosebește de majoritatea artiștilor contemporani, mult prea conștienți de locul pe care-l ocupă în istoria artelor.

De ce nu fotografiați ființe umane?

Pentru că doar inumanul e fotogenic. El mai transpare încă, la oameni chiar, în primele fotografii, atunci cînd aceștia pozau ca niște statui halucinate de obiectiv. Ceea ce mă interesează este acest strigăt al obiectului, seara, în adîncul camerei obscure. În idioția lui, fiecare obiect - lumină sau materie - ne survine ca o surpriză, nici vorbă de a mai impune vreo viziune sau vreun stil. Iar tehnica poate fi rafinată (la mine, ea nu e!), la urma urmelor, de fiecare dată este vorba de subiectul care dispare în spatele obiectivului. Acest fapt poate fi, însă, transpus oriunde altundeva. Poate că specia, inventînd o mulțime de branșări virtuale, găsește, astfel, modalitatea de a se pierde în imensitatea rețelelor. În universul tehnic, adevăratul actor nu este cel care se crede. Iar regula jocului nu este, nici ea, cea pe care o credem.

De ce există domenii în care puteți să anticipați revanșa formelor, scrisul și fotografia, de exemplu? De ce nu și politica?

Alternativa politică, strict politică, este lipsită de viitor. A fost o utopie, sau o promisiune, venită de la modernitatea industrială şi dintr-o raţionalitate finală. Nici această finalitate şi nici această promisiune nu mai există. Ne găsim, mai curînd, în visul antagonic al unei soluţii violente, asemănătoare, întrucîtva, cu erupţia popoarelor din oglindă despre care vorbeşte Borges. A tuturor celor condamnaţi de către împăratul victorios să fie închişi în spatele oglinzii, de unde nu fac decît să reflecte imaginea învingătorilor lor. Ei încep, deja, să nu le mai semene cu adevărat, să oglindească o imagine deformată, şi într-o bună zi ei vor trece oglinda în sens opus, vor relua războiul şi, în ziua aceea, spune Borges, nu vor mai fi învinşi.

Numai cu preţul unei excluderi fantastice, al unei "crime perfecte", lumea este pe cale de a se consolida şi de a se omogeniza, este victoria împăratului care monopolizează totul după chipul şi asemănarea sa. Metaforic vorbind, este ideea că de partea noastră nu mai rămîne decît o lume materială, vizibilă, identificabilă şi perfect identificată. Cu toate acestea, există undeva (în spatele oglinzii) un fel de materie neagră infinită, neidentificată, despre care noi ne imaginăm că ar putea deveni, într-o bună zi, propriul nostru destin. Încă de pe acum, deja, ea constituie, în tot cazul, limita de înţelegere a lumii noastre materiale. Ne izbim de această enigmă totală a unei antimaterii ce bîntuie lumea noastră materială, dar care îi dă, în acelaşi timp, coerenţă. Lumea nu capătă formă decît pentru că a existat această ruptură de simetrie care o nelinişteşte, acum, definitiv. La fel ca în altă parte, neliniştitoarea stranietate a femininului, secretul ironic al comunităţii, după Hegel, care îi dă acesteia formă. Lumea aceasta nu va avea sfîrşit pentru că va exista întotdeauna ceva din această alteritate radicală ce ne pîndeşte. Nu mai e, însă, vorba, de data aceasta, de o negativitate activă, politică, raţională, în luptă cu istoria. Ci de iminenţa unei revanşe, a unei resurecţii a tot ce a fost exilat de partea cealaltă a oglinzii, şi condamnat la domiciliu forţat în reprezentarea servilă a lumii învingătorilor, revanşa tuturor celor căzuţi pe partea rea a universalului. Această forţă, din care toţi facem parte, chiar fără s-o ştim, această forţă ne priveşte cruciş de pe cealaltă parte a oglinzii, şi fantoma ei bîntuie lumea realizată. Cu cît lumea se realizează, cu atît această iluzie radicală devine mai activă. E ceea ce am numit transparenţa răului.

CAPITOLUL III

COPILĂRIA ARTEI

"Arta nu moare pentru că nu mai e, ci pentru că e prea multă", aţi declarat în Le Monde *din 10 iunie 1996. Această moarte anunţată a artei datează, după dvs., de la Marcel Duchamp. De ce ţineţi să vă referiţi la el? Prin ce anume este Duchamp profetul sfîrşitului artei? Puteţi să precizaţi această idee a sfîrşitului principiului estetic?*

Warhol m-a atras primul, Duchamp a venit după aceea. Prin ei, mi se părea că apare un fel de fractură antropologică în istoria artei, un sfîrşit al principiului estetic. Nu este vorba, o dată în plus, de o extincţie a artei, ci de o saturaţie estetică. Cu Duchamp, banalitatea devine artă şi aceasta, acum, în loc să-şi mai inventeze o altă scenă, o scenă a iluziei, o scenă puternică, se mulţumeşte să pună stăpînire pe realitate. Problema (şi de aceea există o neînţelegere cu profesioniştii artei şi ai istoriei artei) nu este de a căuta o alternativă specifică în domeniul artei. Tema artei reprezintă o problematică locală. Ceea ce reproşez eu păzitorilor artei contemporane este faptul că încarnează un mediu autoreferenţial, foarte narcisic, şi se prevalează de la un statut imperisabil. Or, arta, ca şi realitatea, este un concept care a fost construit şi care poate fi, prin urmare, deconstruit. "Sfîrşit" nu înseamnă că nu mai există nimic. Problema, aici ca şi pretutindeni, este a ceea ce se află dincolo de acest sfîrşit. Întrebarea care se pune priveşte tipul de obiecte transestetice care ar putea să succeadă rupturii introduse de Duchamp, fără a recădea în nostalgia obiectului pierdut al picturii.

Arthur Danto nu gîndeşte departe de dvs. În După sfîrşitul artei, *el scrie aşa: "... sîntem faţă în faţă cu viitorul fără să dispunem de o poveste a prezentului. Trăim în ulteriorul unei poveşti care a ajuns la sfîrşit, şi chiar dacă amintirea ei mai continuă, încă, să coloreze conştiinţa actuală, modul în care arta a devenit pluralã după* Cutia Brillo *face tot mai evident faptul că marea istorie a artei occidentale îşi pierde tot mai mult forţa şi că nimic nu vine s-o înlocuiască. Şi, după părerea mea, nici nu există ceva care ar putea să o facă". Ce părere aveţi?*

Problema este întrucîtva aceeaşi pentru istoria artei ca şi pentru istoria propriu-zisă. Există artă în toate epocile, dar aceste epoci nu trăiesc sub dominaţia conceptului de istorie. Acesta a creat o continuitate care, la rîndul ei, a dat naştere ideii de evoluţie şi de acumulare. Astăzi, noi ne pretindem epoca cea mai bogată din punct de vedere cultural, sîntem calaţi pe cele douăzeci de secole ale muzeului imaginar. Există un efect de *trompe-l'oeil,*

un efect de mistificare a istoriei artei în ea însăşi, care îşi atribuie o dimensiune, o origine, un ţel, în vreme ce arta nu ar putea avea aşa ceva. Arta nu aparţine istoriei artei. Cînd Bacon îşi pictează tablourile, el scapă de lume, scapă de orice referinţă şi nu ştie de ce le pictează. Nu se gîndeşte la faptul că arta sa merită să fie comentată, o face în stare brută, singura care există este obsesia iluziei, a punerii în formă a iluziei.

Nu există excepţie artistică şi nici privilegiu al artei – nici măcar negative. Vreau să spun că dacă arta ar fi singura care ar avea de îndurat acest destin ironic al degradării moravurilor, acest destin ironic şi funest al nulităţii, încă ar fi un privilegiu şi o onoare. Dar şi politicul, şi moralul, şi filosoficul, totul se îndreaptă spre cel mai mic numitor comun al nulităţii. Această echivalenţă nefericită ar trebui să ne consoleze, dar ea nu face, în fapt, decît să adauge insignifianţei proprii artei faptul că aceasta nici măcar nu e singura care este insignifiantă. Şi că ea nu dispune nici de un privilegiu de esenţă şi nici de unul de situaţie. Este tocmai ceea ce ea neagă, prevalîndu-se de o istorie panegirică reconstruită, toată, spre glorificarea ei (ca şi cum toate culturile trecutului ar fi asudat pentru o cît mai mare glorie a artei), şi de cîteva excepţii contemporane care se nesupun tocmai normei artei şi a esteticului, pentru a-şi afirma o predestinare fără nimic comun cu restul.

Arta e nulă sau ne-nulă? Este prea nulă pentru a fi cu adevărat superficială, şi este prea superficială pentru a fi cu adevărat nulă.

Vă place Bacon?

Da, şi regret toată zarva existentă, acum, în jurul lui. În convorbirile sale, Bacon vorbea despre senzaţii, tehnică, *savoir-faire,* nu-şi comenta tablourile.

Dar despre comentariul lui Deleuze despre el, ce credeţi?

E Deleuze. Bacon însuşi a spus că nu se recunoaşte în el. Prefer singularitatea lui Bacon, prefer să-l păstrez ca un eveniment pur. Toată adulaţia culturală din jurul său, ca şi aceea pentru Van Gogh, toată această agitaţie funcţionează ca un soi de control şi de interdicţie, simţi asta chiar şi fizic, în expoziţii de pildă, unde impactul cultural de masă interzice privirea. Şi nu este vorba atît de masa publicului – fenomen, în sine, patetic –, cît de faptul că arta însăşi ajunge să facă masă, depăşeşte pragul masei critice, dincolo de care nu mai ţine de principiul estetic.

Semănaţi cu naratorul din Fructele de aur *de Nathalie Sarraute, nu puteţi să faceţi abstracţie de discuţiile şi sub-discuţiile ce-i caracterizează pe snobii culturali care frecventează expoziţiile...*

Snobii culturali sînt, într-adevăr, legiune, dar complicitatea e colectivă. Există o refracţie a efectului de cultură în toate moleculele corpului social. Diluare totală a bulionului de cultură. Fapt e că nu arta nu mai poate fi disociată, azi, de discurs şi de comentariu. Artiştii au nevoie de ele. Şi fie se duc să le caute în altă parte, fie le bricolează ei înşişi. Arta, o dată ruptă de un principiu viu al iluziei, a devenit, pe nesimţite, o idee. Şi tocmai în jurul acestei idei despre artă, în jurul ideologiei cu privire la artă, a unei arte sortite ideilor sau condamnate unor forme revolute, dar care devin, pe

nesimţite, idei, tocmai în jurul acestei referinţe nepieritoare care a devenit arta ca idee se ţese imensa conspiraţie colectivă, o simulare estetică de masă pe care, pentru a simplifica lucrurile, am numit-o complotul artei. Cred, însă, că acest complot există cu adevărat. În arta actuală (şi nu mă refer doar la piaţa artei, ci şi la valorile estetice ca atare), consider că există o complicitate ruşinoasă, o complicitate sub forma "delictului de iniţiere". Te poţi întreba cum pot toate aceste lucruri să continue să existe, dar se întîmplă la fel ca în toate comploturile care, în general, nu servesc la nimic. E la fel ca în cazul serviciilor secrete, a căror eficacitate e nulă, dar mitologia serviciului secret persistă cu voioşie. Tot aşa, fantasma artei se perpetuează prin complicitatea tuturor. Dar, repet, arta nu este singura în cauză: la fel se întîmplă şi cu istoria, cu scena politică – misterul e al supravieţuirii, nu al dispariţiei lor.

Asta nu înseamnă că nu mai este posibil să ne lăsăm pradă regresiunii, brutalităţii culorilor şi formelor? D. H. Lawrence reflecta, la sfîrşitul vieţii, la ce ar putea să însemne o cultură solară, şi mă gîndesc la el deoarece condamnarea, de către dvs., a culturalului mă trimite în această direcţie. Culturalul barează anumite procese regresive care pot, aşa cum toată lumea ştie, deveni progresive. Ne este tot mai greu să avem acces la ceea ce dvs. numiţi "evenimentul pur", la inocenţa privirii, la goliciunea despre care vorbea Gombrowicz. Culturalul înmoaie instinctele.

Culturalul ţine de o tehnologie. Culturalul nu se compune numai din muzee şi ministere, este un aparat de percepţie şi o tehnică mentală. A fost pierdută din vedere ideea că pictura s-a impus, în fond, ca un sistem de percepţie. Arta este un artefact şi, ca orice artefact, ea trebuie să poate fi pusă la îndoială, nu, însă, pentru a regăsi o natură, ci în numele unei iluzii mai puternice decît a ei. În fond, tocmai existenţa întregii acestei harababuri culturale constituie, în sine, un mister. Totul lasă impresia că poate (şi trebuie) să dispară pe loc. Regresiunea despre care vorbeaţi ar reprezenta posibilitatea de a reveni la o formă de sălbăticie care să mătură toată această suprastructură pentru a putea, în sfîrşit, să ne întrebăm ce anume semnifică faptul de a face să apară şi să dispară nişte obiecte artificiale. Arta a pierdut noţiunea că reprezintă un artificiu, s-a naturalizat în epoca modernă în conformitate cu ideea rousseauistă a existenţei unui fundament natural al omului, şi că este de-ajuns să dai deoparte iluzia socială pentru a regăsi acest fundament. Astăzi, ea s-a metamorfozat în ideea existenţei unei creativităţi naturale a omului, pe care este de-ajuns s-o resuscitezi. Toată lumea este capabilă să creeze, sîntem, cu toţii, nişte creatori. Este o idee în acelaşi timp rousseauistă şi naturalistă. Chiar şi principiul nostru de realitate se întemeiază pe aceeaşi idee, aceea că lumea are un fundament obiectiv şi că este suficient să dai la o parte iluzia pentru a regăsi acest fundament. Chiar şi ştiinţa participă la această obiectivitate naturalistă (cel puţin ştiinţa tradiţională).

Apropo de naturalizarea artei amintită de dvs., Danto scrie undeva ceva apropiat, şi anume că afirmaţia lui Joseph Beuys conform căreia toată lumea

este un artist a reprezentat un corolar (sau un pandant) al egalitarismului generalizat al lui Warhol. E ca şi cum istoria artei moderne ar fi o exemplificare a istoriei indivizilor moderni. "Tot aşa cum istoria artei figurative tradiţionale a Occidentului ar fi fost o exemplificare a afirmaţiei conform căreia întreprinderile umane pot să înregistreze progrese reale." Sînteţi de acord cu această apropiere?

Da, există un fel de morală idealistă şi egalitaristă a creativităţii, solidară cu aceea a interactivităţii şi a democraţiei politice: ideea că fiecare dispune, în fond, de aceeaşi posibilitate de judecată ca oricare altul. Idee sancţionată, de altfel, de o jurisdicţie de drept: fiecare dispune de exercitarea legală a libertăţii sale. Nu există, însă, nici un fel de jurisdicţie de drept în treburile imaginare. Ce vrea să însemne sancţionarea formelor şi a inventării lor printr-o legalitate individuală? Nu cred că subiectul ca atare este responsabil de forme, ci doar de valori. Şi există aici, în concepţia noastră generală despre artă şi cultură, o uriaşă confuzie între forme şi valori. Extinderea democraţiei, a principiului său legal şi egalitar la universul formelor mi se pare de-a dreptul burlescă. Pretutindeni, drama este aceeaşi. În măsura în care sexul devine o valoare, el poate fi democratizat, liberalizat, moralizat. Pierzîndu-şi, însă, întregul secret al seducţiei, care este o formă, un joc dual cu propriile sale reguli, care nu sînt cîtuşi de puţin democratice.

La originea acestor lucruri să se afle, cumva, principiul egalităţii condiţiilor?

Din această perspectivă egalitară, fiecare obiect are dreptul să figureze în muzeu, sînt toate acolo, este democraţia absolută, transfigurare a banalităţii. Warhol face, întrucîtva, acelaşi lucru: universalizează creaţia - ceea ce este un mod de a spune că nu mai există creatori. Faptul că toată lumea e creatoare produce, bineînţeles, indiferenţa. Warhol se joacă voit, conform unui baleiaj ofensiv, cu această indiferenţă, şi spune: eu sînt o maşină. Creativitatea, prin chiar democratizarea ei, devină maşinică. Desacralizare radicală: acelaşi gest ca şi la Duchamp.

Şi atunci, ce se află dincolo de acest sfîrşit, dincolo de aceste peripeţii? Poate un univers de obiecte-fetiş, aşa cum presimţea Caillois. Adică de obiecte care, asemeni fetişului, nu au referinţe, nu au sens, nu au o valoare culturală propriu-zisă. Obiecte aflate dincoace sau dincolo de estetic. Ne putem imagina o abundenţă sistematică de obiecte rituale, fetişiste, magice - de ordinul gadgetului universal, de ce nu? - sau pur tehnice, artizanat electronic sau multimediatic, contrafacere totală a lumii în realitatea virtuală - ea însăşi un imens gadget care va pune, dintr-o dată, capăt imaginii, nu doar ca reprezentare, ci şi ca iluzie alternativă. În fond, tot ce se fabrică azi e, poate, chiar aşa ceva: un soi de obiecte fetişizate în transparenţa şi insignifianţa lor, lipsite de judecată de valoare, de referinţă şi de istorie, substituabile unele altora, aşa cum sînt, azi, majoritatea operelor de artă, într-un fel de generalitate şi de mondializare a inspiraţiei care conferă culturii o strălucire universală, de extensie maximă şi de

valoare nulă. Atunci, însă, cînd Warhol practică acest soi de promovare universală a artei, el o face cu o ironie feroce şi pe baza unei lichidări fără drept de apel, cu totul diferită de democraţia culturală aflată, azi, la ordinea zilei. Duchamp şi Warhol au fost cei doi mari instigatori ai unei lichidări radicale. Dar tot ce-a fost lichidat renaşte, azi, într-un spaţiu muzeificat.

Există, cu toate acestea, anarhişti ai artei care scapă acestei banalizări... Pollock, de pildă.

Da, Pollock, dar mai ales Hopper: "Nu pictez o poveste, pictez lumina pe acest zid". Şi ideea abstractizării a fost un eveniment capital. Să deconstruieşti obiectul, să-l reduci la elementele sale cele mai simple, la geometralul său, această abstractizare se află în directa continuare a modernităţii. Paradoxul abstracţionismului, şi deci al avangardei artei moderne, este că, crezînd că "eliberează" obiectul din constrîngerile figurii pentru a-l reda jocului pur al formei, l-a legat de ideea unei structuri ascunse, a unei obiectivităţi mai riguroase, mai radicale decît aceea a asemănării. Ultraraţionalist, el a vrut să înlăture masca asemănării pentru a accede la adevărul analitic al obiectului.

De altfel, întreaga mişcare, estetică şi politică, a modernităţii merge în sensul acestui adevăr analitic. Or, adevărata miză este exact opusă: trebuie să străpungi identitatea pentru a scoate la iveală masca. Trebuie să străpungi adevărul pentru a face să apară iluzia şi alteritatea secretă.

Mult mai subtil este jocul care ia realitatea drept mască, asemănarea drept capcană, şi care se joacă cu iluzia prin chiar intermediul acestei asemănări, făcînd-o mai minuţioasă, mai evidentă, prea asemănătoare pentru a fi şi adevărată. Este secretul *trompe-l'oeil*-ului, şi, în general, al unei figuraţii mai presus de reprezentare, ca şi al iluzoriei ei depăşiri în abstracţiune, în care se epuizează arta modernă.

Abstractizarea constituie, astfel, faza finală a experimentării, care a durat atîta timp cît au existat forme şi valori de deconstruit. Există, însă, şi un dincolo de sfîrşit. Dincolo de această deconstrucţie a lumii intervin tot soiul de compromisuri, de revizuiri mai mult sau mai puţin sfîşietoare, de reconcilieri. Încă din anii '20, tot ceea ce, astăzi, renaşte sub sigla post-modernului este deja prezent, pe baza unei împliniri definitive, adică a abstractizării realizate. Reconversie care antrenează întoarcerea, în dezordine, şi fără nici un fel de necesitate estetică, a tuturor formelor şi figurilor care au fost deconstruite. Înghiţire la loc, reabilitare, pocăinţă - recurenţe şi reciclări. Tot ce-a dispărut reapare. Dar nu mai are acelaşi sens, şi nu mai ţine de aventura estetică. Ne aflăm în ordinea unui fetişism ce nu mai sfîrşeşte, dat fiind că se află în urma noastră. După mişcarea progresivă, aceasta este mişcarea recesivă a modernităţii. După mişcarea analitică şi dinamică, aceasta este mişcarea ironică şi postumă. Viaţa, cum spune Hegel, mişcătoare prin ea însăşi, a deja-mort-ului. Toate acestea ţin, însă, să treacă, încă, drept artă, avînd muzeele şi celelalte instituţii paralele drept *funeral home*.

Arta ca atare, în impulsul ei de a inventa o altă scenă decît realul, nu se amestecă cu nici un adevăr analitic. Dar imediat ce se amestecă, ea devine oglinda acestei realităţi spulberate, aleatorii, reflexul deşeului şi al banalităţii. Astfel, în expoziţia dedicată informului la Beaubourg erau oferite privirii culori şi deşeuri, dar pretutindeni şi de jur împrejur informul poate fi văzut de o sută de ori mai bine şi într-un mod mult mai spectaculos decît acele obiecte oferite ca embleme. Acele obiecte muzeale nu erau decît nişte relicve ale lumii actuale cărora li se conferise o aură artificială. Informul este peste tot, mai puţin, la limită, într-o astfel de operaţiune, în care apar mai întîi obiectele informe, apoi organizatorii expoziţiei care îţi prezintă informul într-un mod formal şi, în sfîrşit, o conferinţă, în care profesioniştii vin să explice publicului cum stau lucrurile cu informul, situaţie ea însăşi cît se poate de formală, în care publicul sfîrşeşte total dezinformat. Iată, deci, cel puţin trei niveluri la care poate fi citit edificiul culturii. Greva curăţeniei la Beaubourg a fost de acelaşi ordin. Prin această grevă, Centrul, emblemă a culturii, s-a transformat în deşeu, în vreme ce, înăuntrul lui, în cadrul unei expoziţii dedicate deşeului, detritusurile deveneau cultură.

Aş vrea să discutăm puţin despre cinema. Cu ocazia manifestărilor dedicate centenarului, Godard a declarat că această comemorare "rememora onorurile, în loc să onoreze memoria", ceea ce era un mod de a ironiza comemorările, dar care nu spunea prin ce anume a evoluat, pînă azi, cinematograful, despre care Bazin spunea că este o artă populară, iar Gilles Deleuze că este gîndire cu drepturi depline, ceea ce, la rîndu-i, nu spune ce poate să mai fie imaginea-mişcare la o sută de ani de la apariţie. Care este punctul dvs. de vedere despre acest subiect? Cum vedeţi viitorul cinematografului?

Tendinţa pare, şi aici, ireversibilă, şi anume în direcţia unei dispariţii a magiei cinematografice. Este limpede că cinematograful n-a făcut decît să parcurgă o curbă spre un realism tot mai mare, curbă care va ajunge pînă la imaginile de sinteză, dar care începe deja o dată cu apariţia culorii, a reliefului, o dată cu cinematograful de înaltă tehnicitate, care şi el domină, deja, realitatea, sau hiperrealitatea lumii, şi a reuşit să extragă din ea întreaga gamă de efecte speciale. Există şi excepţii, Warhol, Altman, Godard, Antonioni, cei care au reuşit să retraseze, cu ajutorul imaginii, insignifianţa lumii, adică, pînă la urmă, inocenţa ei, şi să contribuie la această insignifianţă prin imaginile lor.

Aţi putea merge pînă la a spune că cinematograful n-a fost decît o paranteză?

Cinematograful, după părerea mea, a căzut într-un soi de resentiment faţă de propria-i cultură şi faţă de propria-i istorie, într-un joc al performanţei vecin cu deriziunea. Nu mai crede în ele, chiar dacă dispune de posibilităţi, tehnice şi estetice, infinite – sau poate tocmai de aceea. Toate aceste filme pline de efecte speciale constituie mai curînd fantasma maşinii însăşi – maşină celibatară cu tehnicităţi multiple. Promisiunea cinematografului

despre care vorbiţi dvs. n-a rămas ce a fost. Era, poate, o promisiune făcută pentru a nu fi împlinită, sau, cine ştie, împlinită mai mult decît se sperase. Toate promisiunile modernităţii sînt, de altfel, de acest fel: ele au fost, din acest punct de vedere, împlinite, dar noi bîntuim, asemeni unor fantome sau unor figuranţi, o lume care nu mai poate altceva decît să-şi repete la nesfîrşit propriu-i dispozitiv.

Nu credeţi, aşadar, că iluzia cinematografică pierdută va mai putea fi regăsită! În Krisis *din noiembrie 1996, dvs.scrieţi: "Totul pare a fi programat pentru a-l deziluziona pe spectator, căruia nu-i mai este lăsată posibilitatea altei constatări decît că acest exces de cinema pune capăt oricărei iluzii cinematografice"...*

Majoritatea filmelor actuale dovedesc, într-adevăr, prin deriva sangvinolentă a conţinuturilor, sărăcia naraţiunilor şi tehnologia lor artificioasă, un extraordinar dispreţ al cineaştilor faţă de propriul lor instrument şi faţă de propria lor meserie, un dispreţ suveran faţă de imaginea ca atare, care este prostituată pe altarul celui mai mărunt efect special, şi, prin urmare, faţă de spectator, chemat să figureze ca *voyeur* neputincios al acestei prostituiri de imagini, al acestei promiscuităţi a tuturor formelor sub alibiul violenţei. În fapt, nici o violenţă reală în aceste filme, nimic dintr-un teatru al cruzimii - numai o ironie de nivel secund, clipitul citaţional din ochi, care nici măcar nu mai ţine de cultura cinematografică, ci de resentimentul faţă de sine al acestei culturi care nu reuşeşte, tocmai, să ia sfîrşit, şi se degradează la infinit - această degradare fiind ridicată la rangul de marfă estetică şi spirituală, amară şi desuetă, pe care o consumăm sub denumirea de artă, cu aceeaşi complicitate vicleană cu care savurăm şi degradarea clasei politice. Sabotarea imaginii de către profesioniştii imaginii se întîlneşte cu sabotarea politicului de către politicienii înşişi.

VEDERE IMPOSIBIL DE OBŢINUT,

SAU INCERTITUDINEA DEFINITIVĂ A GÎNDIRII

Ceea ce, în obiect, este ireductibil la subiect.

Ceea ce, în subiect, este ireductibil la el însuşi, la conceptele şi formulele care-l analizează, şi cu ajutorul cărora el se analizează pe sine.

Ceea ce, în cadrul schimbului, este ireductibil la legea echivalenţei.

Ceea ce, în social, este ireductibil la socialul însuşi (partea blestemată, masa critică).

Ceea ce, în istorie, este ireductibil la istorie: evenimentul.

Ceea ce în sexualitate este ireductibil la sex: seducţia.

Să traversezi toate disciplinele pentru a ajunge la enigma obiectului lor. Să te foloseşti de ele în mod transversal, aluziv, metaforic, eliptic, ironic - nici realist, nici obiectiv, nici metodic, nici referenţial. Analiza nu este ea însăşi o parodie a obiectului ei? Dar nici acesta nu este suportul orb al interpretării. E lucrul de care am putea să ne debarasăm o dată ce şi-ar dezvălui sensul. Ceva, în el, îşi rîde de noi şi de analizele noastre.

Care este, atunci, obsesia, mobilul secret, finalitatea fără scop a acestei înlănţuiri? Găsirea punctului ireductibil care să ofere o vedere imposibil de obţinut asupra lumii.

Toate disciplinele au tendinţa de a-şi vedea obiectul dispărînd. Nu există mai mult adevăr al antropologiei decît al societăţilor primitive, ci doar actuala revoluţie a întregii noastre logici sociale, prin intermediul imaginaţiei cu privire la sălbatic, a cărui alteritate radicală depăşeşte cu mult logica realistă a ştiinţelor umane. Veracitatea socialului este aceea a punctului crucial în care el devine un fenomen exponenţial, în care atinge punctul critic al imposibilităţii de a mai reveni, atunci cînd dispare în mase, sau, dimpotrivă, arde într-o incandescenţă simbolică şi în sfidarea faţă de propriile-i valori. La fel este şi veracitatea analizei. Oricum, în momentul în care sociologia va fi enunţat, în sfîrşit, cîteva propoziţii adevărate despre social, societatea va fi dispărut demult. Ea este deja pe cale de dispariţie. Doar metalimbajul sociologic îi mai păstrează memoria-fosilă.

Voinţa umană însăşi devine translucidă. Fiecare dintre acţiunile noastre se află în acelaşi stadiu eratic ca şi particula microscopică, nu i se mai pot evalua în acelaşi timp şi scopul, şi mijloacele. Nu se poate calcula în acelaşi timp preţul unei vieţi umane şi valoarea ei statistică. Aşa cum nu se poate calcula simultan viteza şi poziţia unei particule, tot aşa nu se poate evalua în acelaşi timp evenimentul real şi semnificaţia lui mobilă în informaţie, nici distinge, în cutare proces complex, cauza de efect, nici deosebi teroristul de ostatic în sindromul Stockholm, nici virusul de celulă în simbioza lor mortală - şi nici subiectul de obiect în experimentarea microfizică.

Or, dacă noi nu putem să surprindem deopotrivă geneza şi singularitatea evenimentului, aparenţa lucrurilor şi sensul lor - din două, una: fie stăpînim sensul, şi aparenţele ne scapă, fie sensul ne scapă, şi aparenţele scapă. Prin chiar jocul acestei incertitudini, lucrurile se îndepărtează tot mai mult de sensul lor, şi chiar, fără doar şi poate, unele de altele - lumea accentuîndu-şi fuga în stranietate şi vid.

Stadiu meteorologic al economicului, al politicului, al socialului, al esteticului. Semn meteorologic al incertitudinii.

Stadiu cosmopolit, imediat internaţional, al singurelor evenimente posibile.

Stadiu viral, fractal, al insolidităţii tuturor lucrurilor, care se împrăştie într-un spaţiu secret depolarizat. Nimic nu mai are funcţia de a semnifica, ci pe aceea de a umple spaţiul gol al limbajului, devenit locul aleatoriu al tuturor promiscuităţilor, locul de indistincţie şi de obscenitate al formulei. Nimic, nici măcar ideile nu se mai confruntă. Toate lucrurile îşi eliberează forţele repulsive. Stadiu al reacţiei în lanţ, al cărei prototip rămîne aceea a energiei atomice. Abreacţia nucleară, din care derivă aceea a informaţiei, transferă toate procesele într-o dimensiune care nu are nimic comun cu istoria. Peste tot, eliberarea declanşează procese exponenţiale, total diferite de echilibrele simbolice. Toate funcţiile încetează a mai fi comparative sau superlative, şi devin exponenţiale, depăşindu-şi scopul şi măsura. Intră într-o fază interminabilă - excrescenţă sau comă depăşită. Pretutindeni, eliberarea antrenează o fuziune, urmată de o suprafuziune a energiilor.

În această înaintare către fenomenele extreme se prăbuşesc toate utopiile legate de diversele discipline (căci fiecare dintre ele secretă o metodă şi o utopie). S-a zis cu subversiunea politică, cu "eliberarea" de dorinţă sau de inconştient, nici o ipostaziere a semnificantului şi nici măcar leitmotivul utopic al alienării asortate cu o subiectivitate radicală. Sfîrşit al metalimbajului, sfîrşit al metafizicii în beneficiul semnului pur, al evenimentului pur. Căci totul e realizat, la sfîrşit nu se mai află nimic, totul este deja aici, adică dincolo de sfîrşit.

Singura strategie fatală: aflarea ireductibilul punct orb, tangenţial, potenţial, de reversie a tuturor acestor sisteme. Şi, pentru aceasta: analiza să devină ea însăşi obiect, obiect material, eveniment material al limbajului - şi să devină astfel în mod ironic. Să reţinem efectul de tăcere, de şiretenie, de non-sens ireductibil propriu obiectului. Să ţinem seama de ironia obiectivă, a lumii, niciodată de a noastră înşine.

Nu mai este umanul cel care gîndeşte lumea. Inumanul e, azi, cel care ne gîndeşte. Şi aceasta cîtuşi de puţin metaforic, ci printr-un soi de omologie virală, prin infiltrarea directă a unei gîndiri virale, contaminante, virtuale, inumane. Sîntem obiectele-fetiş ale unei gîndiri care nu mai este a noastră, sau care este excrescenţa incontrolabilă a acesteia. Nu mai putem să ne surprindem pe noi înşine decît dintr-un punct omega exterior umanului, plecînd de la obiecte cu mult mai îndepărtate, mai stranii decît cele ale ştiinţelor noastre, purtătoare ale unei incertitudini radicale şi

cărora noi nu mai putem să le impunem perspectivele noastre, plecînd de la nişte obiecte devenite, pentru noi, nişte ciudaţi atractori... Perspectivă, pînă la urmă, eroică – gîndirea alegînd calea renunţării decît să-şi abolească conceptul realizîndu-l. Gîndire criminală care, enunţînd răul, iluzia, seducţia, dublul joc şi caracterul ireconciliabil al forţelor care-şi împart lumea "reală", se opune, prin chiar acest fapt, crimei perfecte pe care o reprezintă întreprinderea de împăcare necondiţionată a lumii. Gîndire care se învecinează cu impostura – asemeni adevărului, veşnic acoperit, cum se ştie, deci el însuşi o veşnică impostură.

"Să nu crezi că adevărul rămîne adevăr atunci cînd îi ridici vălul" – deci adevărul nu are o existenţă nudă.

Să nu crezi că realul rămîne real cînd ai izgonit din el iluzia – deci realul nu are o realitate obiectivă.

Cuprins

Destinul valorii 7

CARTEA ÎNTÎI De ce (nu) există nimic mai curînd decît ceva? 11

Capitolul I Sfîrşit de partidă 13

Capitolul II "O lume în plus" 25

Capitolul III Marele joc 35

Capitolul IV Consideraţii actuale 45

CARTEA A DOUA În căutarea formelor pierdute 63

Capitolul I America, America... 65

Capitolul II "fotografia este ceva foarte frumos,
dar acest lucru nu trebuie spus..." 73

Capitolul III Copilăria artei 83

Vedere imposibil de obţinut, sau incertitudinea definitivă a gîndirii 91